نثر اللآلي

على

نظم الأمالي

تأليف العلامة المحقق

السيد عبد الحميد بن عبد الله بن محمود الآلوسي

(١٢٣٢ - ١٣٢٤هـ)

وهو شقيق الإمام أبي الثناء الآلوسي المفسر

اعتنى بخدمته

عمر بن محمد الشيخلي





دار الفتح
للدراسات والنشر

بيانات الإيداع في دائرة المكتبة الوطنية بالمملكة الأردنية الهاشمية

الآلوسي، عبد الحميد عبد الله.

كتاب نثر اللآلي على نظم الأمالي، تأليف: عبد الحميد عبد الله الآلوسي، تحقيق: عمر محمد الشيخلي، عمّان، دار الفتح للدراسات والنشر، ٢٠٢١م.

٤٣٢ ص، قياس القطع: ١٧×٢٤ سم.

الواصفات: علم الكلام/ العقيدة الإسلامية/ أصول الدين.

التصنيف العشري (ديوي): ٢٤٠

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: (٦٥٥٩/ ١١/ ٢٠٢١)

الرقم المعياري الدولي (ISBN): ٢-٥٩٣-٢٣-٩٩٥٧-٩٧٨



الطبعة الأولى

١٤٤٣هـ = ٢٠٢٢م



دار الفتح للدراسات والنشر

رقم الهاتف: ٦٤ ٣٥ ٥١٦ ٦ (٠٠٩٦٢)

رقم الجوال: ٤٦٧ ٩٢٥ ٧٧٧ (٠٠٩٦٢)

ص.ب: ١٩١٦٣ عمّان ١١١٩٦ الأردن

البريد الإلكتروني: info@daralfath.com

الموقع الإلكتروني: www.daralfath.com

نثر اللآلي

على

نظم الأمالي

تأليف العلّامة المحقّق

السيّد عبد الحميد بن عبد الله بن محمود الآلوسيّ

(١٢٣٢ - ١٣٢٤هـ)

وَهُوَ شَقِيقُ الإمامِ أبي الثَّناءِ الآلوسِيّ المُفسّر

اعتنى بخدمته

عمر بن محمّد الشيخلي



دار الفتح
للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

المعتني بهذا الكتاب

الحمدُ للهِ أنزلَ أَحسَنَ الكتاب، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مَن استغرق بتوحيدِ ربِّ الأرباب، وعَقَدَ خِنْصُرَ قلبِه على تقديسِ ربِّه الوهاب، وعلى آلِه وأصحابِه، القاطعين ببراهينِ سُيوفِهم شُبَهَ أهلِ الضَّلالَة، والدَّامغين بُحججِ أَسِنَّتِهم رؤوسَ أهلِ الشِّركِ والجَهالَة.

وبعدُ،

سُئِلَ سيِّدي العلَّامةُ العارفُ باللهِ محمد الهاشمي ـ رحمه الله ـ عن الثَّمرةِ التي يَجنِيها قارئُ عِلمِ العقيدةِ الإسلاميةِ، وما هو الوبالُ الذي يَلحقُه من عدمِ قراءتِه؟

فأَجاب رضي الله عنه: قال العلماء، بل وجميعُ العقلاء: إنَّ فائدتَهُ في الدُّنيا صحَّةُ الأعمالِ ونَجاحُها؛ شرعًا، وعادةً، وعقلًا؛ فالعقيدةُ سَواءٌ كانتْ صحيحةً أو باطلةً هي شرطٌ في ابتداءِ العملِ، والتَّوحيدُ شَرطٌ في نجاحِه.

فالعقيدةُ باعثٌ قويٌّ على العملِ، خيرًا كان أو شرًّا، والتَّوحيدُ شرطٌ في نجاحِ ذلك العملِ؛ إذ لا يمكن الابتداءُ في عملٍ بهمَّةٍ وقوَّةٍ وجِدٍّ إلا بعقيدةٍ وتوحيدٍ، فلا يمكن سلامةُ باخرةٍ أو سيارةٍ أو طائرةٍ أو مملكةٍ أو مدرسةٍ أو معملٍ أو بلدةٍ أو بيتٍ بلا توحيدِ الهدفِ والقِيادَةِ، ولا يمكن نجاحُ عملٍ تعدَّدتْ رؤساؤه وأهدافُهم.

وأما الوَبالُ الذي يلحقُ عديمَ العقيدةِ في شيءٍ يجلِبُ به منفعةً أو يدفعُ به مضرَّةً؛ فهو دوامُ الحَيْرةِ والحسرةِ والخيبةِ والتَّرددِ والوساوسِ.

وأما الوَبالُ الذي يلحقُ عديمَ التَّوحيدِ في أعمالِه كلِّها فسادِها وعدمِ نجاحِها؛ فإن كانتْ باخرةً غرقتْ، أو سيارةً تكسَّرتْ، أو طائرةً سقطتْ وتحطَّمتْ، أو مملكةً تمزَّقتْ، أو مدرسةً أو معملًا أو بلدةً، أو بيتًا خَرِبَ واضمحلَّ، وأيُّ وبالٍ أكبرُ وأوضحُ من هذا؟ هذا في مطلقِ عقيدةٍ ومطلقِ توحيدٍ.

فيعَدُّ علمُ العقيدةِ من أجلِّ العلومِ وأعلاها، وأوجَبِها وأولاها، ومن أهمِّها تحصيلًا وتبجيلًا. فلذلك أعطى علماءُ السَّلفِ والخلفِ اهتمامًا بالغًا بهذا العلمِ وتعليمِه لكافةِ شرائحِ المجتمعِ، فألَّفوا فيه المتونَ والشُّروحَ والحواشيَ والمطولاتِ والمختصراتِ لِيناسِبَ كافةَ المستوياتِ.

ومن هذه الكتبِ «نَثْرُ اللَّآلي على نَظْمِ الأمالي» لسيِّدي حميدِ الدِّين السَّيدِ عبدِ الحميدِ الآلوسيِّ رحمه اللهُ تعالى. هذا الشَّرحُ الذي قد طوى في طَويَّةِ أوراقِه منشورَ التَّحقيقاتِ؛ شَرْحٌ تنشرحُ به الصُّدور، وتضيقُ إذ تُقرُّ بالعجزِ عن إحصاءِ مدائِحه واسِعَاتُ عباراتِ أربابِ الصُّدور. احتوى هذا الشَّرحُ على أساسِ قواعدِ العقائدِ الإسلاميةِ، وتضمَّن به منارَ أصولِ الوصولِ إلى حِمى كلِّ مَنْقَبةٍ عليَّة، بمزيدِ تحقيقٍ لا تبلغُ ذُراه طيورُ الأنظارِ.

فقد بلغ في هذا التأليفِ مبلغًا لا يُدرِك شأوَه اللاحقون، ولم يأتِ بما أتى من التَّحقيقاتِ الفضلاءُ السَّابقون. لذلك في نظري القاصرِ يُعدُّ هذا الشَّرحُ من أوسعِ الشُّروحِ على هذه المنظومةِ، وقد طُبِعَت أولُ طبعةٍ من هذا الشَّرحِ في مطبعةِ الشابندر، ولكنَّها طبعةٌ قصُرت عن إيفاءِ حقِّ هذا الكتابِ، فحقُّه أن يُطبَعَ بِحلَّةٍ زاهيةٍ مضبوطًا مشكولًا خاليًا قدرَ الإمكانِ عن الأغلاطِ المطبعيةِ.

كذلك لم أهتدِ إلى نُسخةٍ مخطوطةٍ غيرَ هذه المطبوعةِ مع شدَّةِ الحاجةِ إليها، وليس لي في هذه الطبعةِ كثيرُ عملٍ، وإنَّما هو اعتناءٌ يسيرٌ بما تقتضيه الحاجةُ من ضبطِ النَّصِ، وتصحيحِ خطإٍ، والاعتناءِ بعلاماتِ التَّرقيم.

ولِعِظَمِ فضلِ الكاتبِ ومنزلةِ الكِتَابِ، فقد قرَّظه جمعٌ من كِبارِ العلماءِ الفضلاءِ، وأُلحِقَتْ تقريظاتُهم في آخر النُّسخةِ، ولما خدمتُ هذا الكتابَ جعلتُها في مقدمتِه.

واللهَ تعالى أرجو أن أكونَ قد وفِّقتُ فيما قُمتُ به من خدمةٍ لهذا الكتابِ؛ لعلمي بأنِّي لستُ من الرَّجَّالة فضلًا عن الفرسان، ولا ممَّن له حمْلةٌ في حلبةٍ ولا جَوَلانٌ في ميدان، وإنَّه لا يَنْضمُّ الحصى مع اللآلِي، ولا يُقاس اللآلي بالماء الزُّلالِ.

وأسأله تعالى أن يسدِّدَ خطانا، ويصحِّحَ نَوايَانا في أعمالِنا؛ لتكونَ خالصةً لوجهِه الكريمِ، وألَّا يجعلَ بيني وبين العلمِ عائقًا، وبيني وبين رحمةِ اللهِ تعالى مانعًا، وأن يوفِّقَ كلَّ مَن أعانني على إخراجِ هذا الكتابِ، ووقف معي وقفةً تَرُنُّ في الآذانِ، أخصُّ بالذكرِ منهم الأخَ المفضالَ الشيخَ عثمانَ بنَ حميدٍ الراشديَّ الذي طالما تسارعَ مع الأوقاتِ لِيُخرِجَ معي هذا الكتابَ.

فهذا جُهدُ المقِلِّ؛ فإن وفِّقتُ فذلك من فضلِ اللهِ وحسنِ توفيقِه، وإن أخطأتُ فهو من نفسي والشَّيطانِ.

والحمدُ للهِ في بَدْءٍ وفي خَتْمٍ، وصلَّى اللهُ وسلَّم وبارك على سيِّدنا ومولانا محمد، وعلى آلِه الطَّيبين الطَّاهرين، وأصحابِه الغُرِّ الميامين، وسلِّمْ تسليمًا كثيرًا إلى يومِ الدِّينِ، آمين.

وكتبه

المفتقرُ إلى رحمةِ ربِّه الكريمِ

عمرُ بنُ محمدِ بنِ عبدِ الكريمِ الشيخليُّ

بغداد المحميَّة ـ جانب الكرخ

ترجمةُ العلّامة
علي الفرغانيِّ الأوشَيِّ[(١)]

اسمُه ونسبُه:

هو أبو محمدٍ، سراجُ الدِّينِ، عليُّ بنُ عثمانَ بنِ محمدِ بنِ سليمانَ التَّيميُّ الأوشيُّ[(٢)] الفرغانيُّ الحنفيُّ.

والأوشي: نسبةً إلى أوش (بضمِّ الهمزةِ، وسكونِ الواوِ، وشينٍ معجمةٍ)، وهو بلدٌ من نواحي فَرْغَانة، ويقع في قِيرغِيزِسْتان[(٣)].

ثناءُ العلماءِ عليه:

وصفه الحافظُ القرشيُّ بقولِه: الإمامُ العلّامةُ المحقِّقُ.

---

(١) وقد استفدت هذه الترجمة من تحقيق الأخ ذي العقل النوراني الملا عبد الحميد التركماني في تحقيقه لـ«ضوء المعالي شرح بدء الأمالي». مصادر ترجمته: «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» (٢: ٥٨٣)، و«تاج التراجم» (ص٢١٢)، و«كشف الظنون» (٢: ١٣٤٩-١٣٥٠)، و«هدية العارفين» (١: ٧٠٠)، و«الأثمار الجنية في أسماء الحنفية» للملا علي القاري (٢: ٥١٥)، و«الأعلام» (٤: ٣١٠).

(٢) نسبه الجميعُ إلى أُوش، سوى قاسم بن قُطلوبغا، فإنه قال في «تاج التراجم» (ص٢١٢): «الأوسي» بالسينِ المهملةِ، وهو خطأٌ، وورد هكذا في نسخةٍ، أما في نسخةٍ أخرى فورد بالشينِ كما نبَّه عليه محقِّقُه، فهو إذًا موافقٌ لما في المصادرِ الأخرى.

(٣) يُنظر: «معجم البلدان» لياقوت الحموي (١: ٢٨١)، و«القاموس المحيط» مادة (أوش). وقولُ الشيخ كنعان في «جامع اللآلي» (ص١٠) بأنها تقع في أزبكستان خطأٌ ظاهرٌ.

وقال عنه الحافظُ قاسم بن قُطلوبغا: الإمامُ العلّامةُ.

ووصفه حاجي خليفة بـ«الشيخِ الإمامِ»، والملا علي القاري بـ«الشيخِ العلامةِ»[١]، والنَّيسابوريُّ بـ«الإمامِ السَّعيدِ»[٢]، وابنُ كاتبِ الينكجريه بـ«الشيخِ الإمامِ والحَبْرِ الهُمامِ»[٣]. ووصفه القاضي القره باغي، والتُّونسيُّ، والقاوقجيُّ، ولم أجدْ مصدرًا من المصادرِ حدَّد أين كان قاضيًا[٤].

ولادتُه ووفاتُه:

بالنِّسبةِ لولادتِه لم أجدْ نصًّا عن سَنةِ ولادتِه في جميعِ المصادرِ المتوفِّرةِ لديَّ، ولا عن مكانِ ولادتِه بالتَّحديدِ، كما لم يذكر المترجمون له أحدًا من شيوخِه ولا تلاميذِه، ولا أصحابِه، وكذا عمرُه عند وفاتِه، حتى نقدِّرَ سنةَ ولادتِه، فأصبحتْ ولادتُه في خَفاءٍ.

أما بالنِّسبةِ لوفاتِه، فقد ذكر حاجي خليفة في موضعٍ أنَّه توفي سنةَ **٥٧٥**هـ[٥]، وأقرَّه البغداديُّ، وزاد عليه بأنَّه توفي بالطَّاعونِ الذي وقعَ في تلك السنةِ[٦].

واضطربتْ أقوالُ حاجي خليفة، فذكر في موضعٍ أنَّه توفي سنةَ **٥٧٥**هـ كما سلف، وقال في موضعٍ ثانٍ: المتوفَّى في حدودِ **٥٦٩**هـ[٧]، وذكر في موضعٍ ثالثٍ

---

(١) يُنظر: «ضوء المعالي» (ص٣٧).

(٢) يُنظر: «عقود اللآلي في شرح بدء الأمالي» للنيسابوري، ورقة ٢.

(٣) يُنظر: «نور المعالي شرح بدء الأمالي»، ورقة ١.

(٤) يُنظر: «شرح القره باغي»، ورقة ١، و«نشر اللآلي شرح بدء الأمالي»، ورقة ١، و«الدر الغالي شرح بدء الأمالي» (ص٣).

(٥) يُنظر: «كشف الظنون» (٢: ١٣٤٩).

(٦) يُنظر: «هدية العارفين» (١: ٧٠٠).

(٧) يُنظر: «كشف الظنون» (٢: ١٢٠٠).

بأنَّه: كان حيًا في سنةِ ٥٦٩هـ[١]، وتبعه الزِّرِكْلي، فذكر أنَّه مات بعد سنة ٥٦٩هـ[٢].

ولعلَّ الأصحَّ هو ما ذكره بأنَّه توفي سنة ٥٧٥هـ؛ فإنَّه لم يتردَّدْ فيه، فقال: توفي سنة ٥٧٥هـ، ثمَّ قال بعد ذِكرِ «بَدْء الأمالي»: فرغ من نظمِها سنة ٥٦٩هـ (تسعٍ وستين وخَمْسمئةٍ)، كما نقله التميميُّ في طبقاتِ الحنفيةِ[٣]، وأكبرُ الظنِّ أنَّه التبستْ عليه سنةُ وفاتِه بسنةِ فراغِه من النَّظمِ، واللهُ أعلمُ.

مؤلَّفاتُه[٤]:

* «الفتاوى السراجية».

طُبع قَديمًا بمطبعةِ الشيخِ هداية الله بكلكته سنة ١٢٤٣هـ= ١٨٢٧م، ومنه نسخةٌ محفوظةٌ بمكتبةِ جامعةِ هارفرد برقم (٠٠٦٩٥٤٢٧١). وطُبع بمطبعةِ العالي لكهنو سنة ١٣٢٤هـ، مع فتاوى قاضيخان، ونشرته دارُ الكتبِ العلميةِ سنة ١٤٣٢هـ، بتحقيقِ محمد عثمان البستوي.

* «غُررُ الأخبار ودُررُ الأشعار»: في ألفاظِ الحديثِ النبويِّ.

* «نِصابُ الأخبار لتذكرةِ الأخيار»: اختصرَ به كتابَه غُرر الأخبار، أورد فيه ألفَ حديثٍ، جمعها من «الإقناعِ»، و«التنبيهِ»، و«جامعِ الترمذيِّ»، و«روضةِ العلماءِ»، و«شهابِ الأخبارِ»، و«صحيحِ البخاريِّ»، و«طبقاتِ الطوسيِّ»، و«عيونِ المجالسِ»، و«فردوسِ الأخبارِ»، و«كنزِ الأخبارِ»، و«اللؤلؤياتِ»، و«مسندِ أبي هريرة»،

---

(١) يُنظر: المصدر السابق (٢: ١٩٥٤).

(٢) يُنظر: «الأعلام» (٤: ٣١٠).

(٣) يُنظر: «كشف الظنون» (٢: ١٣٥٠).

(٤) يُنظر: «كشف الظنون» (٢: ١٢٠٠-١٩٥٤)، و«الأعلام» (٤: ٣١٠).

و«النتفِ»، و«اليواقيتِ»، وجعل لكلٍّ علامةً. ومنه نسخةٌ خطيةٌ في المكتبةِ المركزيةِ للمخطوطاتِ الإسلاميةِ بوزارةِ الأوقافِ بمصرَ، الرقمُ العامُ ٨٧٩، والرقمُ الخاصُ ٥٤، تقع في ١٤٧ ورقةً، باسم: «نِصابِ الأخبارِ للتذكيرِ عن النبيِّ المختارِ».

* «ثواقبُ الأخبارِ».
* «مشارقُ الأنوار شرحُ نِصابِ الأخبار»[1].
* «يواقيتُ الأخبارِ».
* «بَدْءُ الأمالي»: وهي القصيدةُ اللاميةُ المشهورةُ في أصولِ الدينِّ، و«نثرُ اللآلي» شرحٌ عليها.



(١) يُنظر: «إيضاح المكنون» (٢: ٤٨٣)، و«هدية العارفين» (١: ٧٠٠).

تَرجمةُ الشارحِ
العلّامةِ السَّيدِ عبدِ الحميدِ الآلوسيّ(١)

هو السَّيدُ عبدُ الحميدِ؛ مدرِّسُ المدرسةِ النَّجيبيةِ(٢) ببغداد، ابنُ السَّيدِ عبد اللهِ أفندي؛ رئيسِ المدرِّسين بمدرسةِ حضرةِ الإمامِ الأعظمِ - رضي اللهُ تعالى عنه -، ابنِ السَّيدِ محمود أفندي الخطيب الآلوسيِّ البغداديِّ الحسنيِّ الحسينيِّ، وبيتُهم بيتُ العِلْمِ والسِّيادةِ في العراقِ، وإلى الأخذِ عنهم يتواردُ الطُّلابُ من جميعِ الآفاقِ، وكان الـمُـتَرْجَمُ فردًا من أعيانِهم، وحائزًا قَصبَ السَّبقِ من فرسانهم.

حَفِظَ القرآنَ المبينَ وهو ابنُ ستِّ سنين، وقرأ في صِبَاه طَرَفًا معتدًّا به من النحوِ والصرفِ وغيرِهما من العلومِ على والِده، الذي عَذُبَتْ بصَيِّبِ بركتِه مَنْهَلُ المواردِ لوارِده، فلمَّا توفي والدُه - عليه الرَّحمةُ - في الطَّاعونِ ببغداد سنةَ ستٍّ وأربعين ومئتين وألفٍ، قرأ على كثيرٍ من علماءِ زمانِه، وفضلاءِ وقتِه وأوانِه، ثمَّ أخذ العلمَ عن أخيه الشِّهاب الآلوسيِّ، وتخرَّج به في المنقولِ والمعقول، والفروعِ والأصول،

(١) مَن أراد الاطلاعَ على ترجمةِ العلامةِ السيدِ عبدِ الحميدِ الآلوسيِّ، فليرجع إلى كتابِ «المسك الأذفر» للشيخِ محمود الآلوسي (١: ١٦٢-١٧٠)، و«أعلام العراق» للشيخ بهجة الأثري (ص٢٩).

(٢) مدرسةُ أبي النجيب السهرورديِّ، بالجانبِ الشرقيِّ، وهي نسبةٌ لعبدِ القادرِ بنِ عبدِ اللهِ البكريِّ الصديقيِّ الشافعيِّ، وُلد سنة ٤٩٠هـ بسهرورد، وتوفي ببغداد سنة ٥٦٣هـ، ودُفن بمدرستِه، وقد أصبحت اليومَ مسجدًا صغيرًا يحتوي على ضريحِ الشيخِ. يُنظر: «بغداد» لمحمد مكية (١٥٦-١٧٥)، و«خير الزاد» (ص٣٦١).

حتى كَمَّل عليه المادة، وسلك في التَّحصيلِ الطَّريقةَ الجادَّة، فأجازَه بثَبَتِه المسلَسلِ عن مشايخِه العِظامِ في كافةِ العلوم، المنطوقِ منها والمفهوم، وحرَّر تلك الإجازةَ العامةَ بخطِّه الشَّهيرِ المزري باللؤلؤِ المنثور، مختومةً بختمِه تكرمةً لأخيه المجازِ الفاضلِ النَّاقدِ البصير، الذي غدتْ شمسُ بصيرتِه للعيانِ باديةَ الظُّهور.

وذلك في السادسِ من ربيعِ الثَّاني سنة ١٢٦٦هـ، فصنَّف ودرَّس وأفاده.

وامتاز بعد أخيه بين علماءِ بغداد، وانتفع به طُلَّابُ العلمِ والطَّريقة، وأربابُ السُّلوكِ في الحقيقة؛ لما أنَّه ـ رحمه الله تعالى ـ ذو الجناحَيْن، والمشهورُ بين أهلِ الفضلِ والطَّرائقِ بالرِّياستَيْن، فكان من أعاظمِ مشايخِ الطُّرقِ العليَّة، لا سيمَّا في الإرشادِ بطريقةِ القادريةِ والنقشبندية[1].

وقد تخرَّج عليه كثيرٌ من العلماء، وتخلَّف عنه جَمعٌ من الصُّلحاءِ الأتقياء، واتَّفق النَّاسُ على فضلِه وتفرُّدِه، وعلوِّ همَّتِه وكثرةِ زهدِه وعَذْبِ مَورِدِه.

واشتهرتْ عنه كراماتٌ كثيرة، وخوارقُ وفيرة، وكان آيةً من آياتِ اللهِ في العلمِ والحفظِ والذَّكاء، وما دَجَّتْ من المسائلِ العَويصَاتِ إلا وقد جاء بابنِ ذُكاء، قد أبهر حُسْنُ تقريرِه وفَصَاحةُ لسانِه، وسَعَةُ اطِّلاعِه وبلاغةُ بيانِه، مع وَقَارٍ وهيبةٍ وتمكينٍ وفكرٍ ثاقبٍ، ورأيٍ صائبٍ رصينٍ، وله النَّظمُ الرَّائق، والنَّثرُ الفائق.

وكان قد أُضِرَّ ببصرِه لعلَّةِ الجُدَري، وله إذ ذاك من العمرِ أَقلُّ من عامٍ، فعوَّضه اللهُ

(١) كذلك في الطريقةِ الرفاعيةِ حينما كتب إليه السيدُ محمد أبو الهدى الصياديُّ الرفاعيُّ مخاطبًا ابنَ أخيه السيدِ محمود الآلوسيِّ قائلًا: وأُبدي أني بناءً على طلبِ عمِّكم المكرمِ السيد عبد الحميد أفندي قد أرسلتُ له الإجازةَ بالطريقةِ الـمَرْضِيةِ الرفاعيةِ، ولكون بني الآلوسي كلهم عندي من نفس عصابتي الأحمدية... إلخ. ينظر: «بدائع الإنشاء» للعلامة محمود شكري الآلوسي (ص٢٧١).

نورَ البصيرة، وجعلَه من فحولِ العلماءِ الأعلامِ حتى أملى من حفظِه مؤلَّفاتٍ مفيدة، وحلى من نظمِه البديعِ البيانِ بمعاني قَصَائِدَ فريدة.

وله جملَةُ مراسلات، وفي الحديثِ وغيره عِدَّةُ إجازات، تَقْضي له بالتَّفردِ والامتيازِ على علماءِ عصرِه، والتَّفوقِ على فضلاءِ مصرِه.

وكفى شاهدًا على غزيرِ علمِه ووافرِ كمالِه وفضلِه هذا الشَّرحُ الجليل، عديمُ النَّظيرِ والمثيل، المسمَّى بـ«نثرِ اللآلي»، الذي عَبِقَت مباحِثُه وعباراتُه بطيبِ الغوالي، جمع فيه فأوعى، وأملاه من حِفظِه فما ترك أصلًا ولا فرعا.

وهو منذ أربعين سنةٍ أو أكثر لم يخرجْ من دارِه التي في الرِّصافة، وإنمَّا يزوره فيها الخواصُّ والعوامُّ، وكُلُّهم يرجو توجُّهاتِه وبركةَ أنفاسِه القُدسيَّةِ، ويَأملُ ألطَافَه.

ويتهافتْ على تقبيلِ أياديه كلُّ باسلٍ مِقدَام، ويَعُدُّون دعاءَه ووجودَ أمثالِه لأهلِ البسيطةِ مغنمًا، وإذا رأيتَهُ شاهدتَ قَرْمًا مكلَّلًا بالكمال، وليثًا بالمفاخرِ مُتوَّجًا ومعمَّمًا، فهو في الخلواتِ والجلواتِ لا يَفتُرُ عن عبادةِ اللهِ وذِكرِه السرِّيِّ والعلنيِّ على كلِّ حال.

ولا يصرِفُ أوقاتَهُ في غيرِ الطَّاعةِ بل بالاشتغالِ بخدمةِ مولاه الملكِ المتعالِ، ومع ذلك كُلِّه له حُسَّادٌ لِئام، وهيهات حصباءُ الثَّرى تُضَاهي دراري السَّماءِ، لَعَمرُكَ إنَّ المنى كوسَاوسِ الأحلام.

ولادته ووفاته:

وكانت ولادتُه قُدِّس سرُّه ببغداد سنة **١٢٣٢** هـ، ووفاتُه صباحَ يومِ الاثنين من اليوم الثَّاني من جُمادى الأولى سنةَ أربعٍ وعشرين وثلاثمئةٍ وألفٍ.

وكان مَرضُه أقلَّ من عشرةِ أيامٍ يعاني السِّقام، حتى أدرك الحِمَام، ذلك الإمامَ الهُمام، ودُفِن في الجانبِ الغربيِّ بمقبرةِ الجُنيْد البغدادي قُدِّس سرُّه، مقابلًا للبابِ الخارجِ من سورِ صحنِ مرقدِه.

فوجد النَّاسُ لِفَقدِه ما أحزنَ القلوبَ، وأبكى العيونَ، وأسال الدُّموعَ، وكم من آسفٍ من أَجْلِ فقدِه مُرَوَّع، ورُثي بمراثٍ جَمَّةٍ فريدةٍ نظمًا ونثرًا، ونُظمتْ لِوَفَاتِه تَواريخُ عديدةٌ تُصدِّعُ القلوبَ ولو كانت صخرًا، من ذلك قولُ الفاضلِ الشيخِ عبد الحسين الحويزي النجفي(١):

سَقَى صَيِّبُ الرِّضْوَانِ تُرْبَةَ سَيِّدٍ ... بَنَى المَجْدَ مَا بَيْنَ السَّمَاكِينَ أَرْبَعَهْ
إمَامُ الوَرَى عَبْدُ الحَمِيدِ الّذِي بِهِ ... قَواعِدُ أَبْيَاتِ العُلا مُتَرَفِّعَهْ
فَيَا لَفَقِيدٍ شَيَّعَ الدِّينُ نَعْشَهُ ... وَشَقَّ بِأَحْشَاءِ الهِدَايَةِ مَضْجَعَهْ
وُجُوهُ المَعَالِي الغُرُّ مِنْ بَعْدِ فَقْدِهِ ... غَدَتْ بِالخُطُوبِ السُّودِ وَهْيَ مُبرقَعَهْ
قَضَى بَعْدَ ألفٍ والمِئاتُ ثَلاثَةٌ ... وَيَتْبَعُهَا عِشْرونَ عَامًا وَأَرْبَعَهْ

وغيرُهُ لغيرِه:

مَنْ فَازَ بالرِّضوانِ فَهو السَّعيد ... ذلِكَ تَقْدِيرُ العَزِيزِ الحَميد
قَدْ نَفَثَ الرُّوحَ بِتَارِيخِهِ ... [هنِيٌّ بِالرِّضوَانِ عَبْدُ الحَمِيد(٢)]

---

(١) هو الشيخُ عبدُ الحسينِ بن عمرانَ بنِ حسينِ بنِ يوسفَ بنِ أحمدَ آل قمرِ الليثيُّ الحويزيُّ، أديبٌ كبيرٌ وشاعرٌ مشهورٌ، وُلد في النجف يومَ عيدِ الأضحى سنةَ ١٢٨٧هـ، ونشأ بها، مؤلفاتُه: «فريدة البيان»، و«ديوان الحويزي»، توفي في كربلاء ١ محرم سنة ١٣٧٧هـ، حيث نُقل جثمانُه إلى النجف ودُفن فيها. يُنظر: «معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام» (١: ٤٥٧) محمد هادي الأميني، و«شعراء من كربلاء» (١: ٢٥٣) سليمان هادي آل طعمة.

(٢) مجموعها بحساب الجُمَّل ١٣٢٤هـ.

وقد جمع بعضُ تلامذتِه كتابًا متضمِّنًا لترجمتِه مع ذكرِ ما عُثِرَ عليه ولم يُثْبَتْ في وقتِه، وذلك من بعضِ نظمِه ونثرِه، وكذا على ما وَقَفَ عليه من إجازاتِه التي أجازَ الغيرَ بها، ونَزْرٍ من مكاتيبِه التي أملاها، وأثبتَ فيه أيضًا إجازةَ أخيه له المتقدِّم ذِكرُها، وما قالوه في حَقِّه من المراثي والتَّواريخِ عند وفاتِه، وسمَّاه «الدُّر النَّضيد من كلامِ السيدِ عبدِ الحميد»[1]، لا زالتْ على قبرِه سحَائِبُ الرِّضوانِ غاديةً رائحةً بحُرمةِ النبيِّ ﷺ وسورةِ الفاتحةِ.



(١) لم أعثر عليه.

هذه تقاريظُ لفضلاءِ العصر، وعلماءِ المصر، أجلّاءِ بغداد، ومَن انضمَّ إليهم ممَّن جاورها من أهلِ غيرِها من البلاد، مما أُثبت في الطبعة الأولى للكتاب، وهي هذه:

تقريظُ
العالِم الفاضلِ بكتاش زاده إبراهيم أفندي

هذا التَّقريظُ النَّفيس، الذي يفعلُ بالألبابِ ولا فِعْلَ الخَنْدَريس[1]، للأديبِ الكامل، والعالمِ الفاضل، الحاجِّ بكتاش زاده إبراهيم أفندي؛ النائبِ السَّابقِ في بغدادَ المحميَّة، لا زال مشمولًا بألطافِ ربِّ البريَّة، وهو هذا:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ الذي أنزل أحسَنَ الكلام، وحلَّى أجيادَ خواصّه بعقودِ عقائدِ الإسلام، والصَّلاةُ والسَّلامُ على أجلِّ مَن نطَقَ بالتَّوحيد، وعَقَدَ خِنْصُرَ قلبه على تقديسِ ربِّه المجيد، وعلى آلِه وأصحابِه القامعين ببراهينِ سيوفِهم شُبَهَ أهلِ الضَّلالة، والدَّامغين بِحُجَجِ أسِنَّتِهم رؤوسَ أهلِ الشِّرك والجَهَالة.

وبعدُ،

فإنِّي وقفتُ على هذا الشَّرحِ المسمَّى بـ«نثرِ اللآلي»، على نظمِ العلّامةِ الأوشي

(١) الخَنْدَريسُ: اسمٌ من أسماءِ الخمرِ، سُمِّيت بذلك لِقِدَمِها، ومنه قيل: حنطةٌ خَنْدَريسٌ، للعتيقةِ. يُنظر: «الصحاح» مادة: (خرس)، و«لسان العرب» (٦: ٧٣).

الموسوم بـ«الأمالي»، فسُقْتُ يَعْمُلاتِ فكري، ورواحلَ تأمُّلي نحو فَسيحِ ساحةِ عباراتِه، ورحيبِ رِحَابِه، وأنختُ بعد التَّردُّدِ في زوايا خَبيَّاتِ خفايا نُكَاتِه، مطايا النَّظرِ في أبوابِه، فلم أصدرْ منها إلا مع بلوغِ الرَّجاء، وحسنِ المنقلَبِ من تلك الأرجاء، لِما قد ظَفرْتُ بما قد ترتوي به الأفكارُ من رحيقِ التَّحقيق، وتَرْتَعُ ظِبَاءُ الأنظارِ في رياضِه من مراتعِ التَّدقيق، وقد وقفتُ منه على دوحةٍ مُزهِرةٍ بأزهارِ الفضائل، وروضةٍ يانعةٍ بيانِع المسائل، وقد تَجاوَبَتْ على أفنانِ خمائِله بلابلُ الفصاحة، وصَدَحَتْ في حدائِقه مُطوَّقَاتُ حَمائِمِ البلاغة، فأسكَتَتْ كلَّ ذي دعوى وطوَّقته العنا والفضاحة، أنَّى وقد أشرقتْ شَمسُهُ من مشرقِ الكال، وبزغت أَنوارُهُ من مطالعِ الفضلِ والإفضال.

أعني به عَيْلَمَ العلمِ الخِضَمّ، ومَنْبَعَ الفضلِ والطَّودِ الأشَمّ، ذا الجناحين عِلمٍ وطريقة، وصَاحِبَ الفضيلتَيْن شريعةٍ وحقيقة، شَريفَ النَّسبِ طيّبَ الأعراق، ومَن وقع على فضلِه الاتِّفاقُ بين فضلاءِ العراق، حميدَ الدِّينِ السَّيدَ عبدَ الحميدِ أفندي الآلوسيَّ البغداديَّ.

فلَعَمري لقد أثقلَ بهذا الشَّرحِ من المننِ متونَ العلماء، وخفَّف عنهم من أثقالِ دقائقِ «متنِ الأمالي» ما حطَّ عنهم من العناء، فقد دوَّن فيه عِلْمَ الكلامِ ما لم يُدَوِّنه الجلالُ الدَّواني، ونَظَمَ «نثرَ اللآلي» في سلكِ البيانِ على أحسنِ نَسَقٍ وانتظامٍ بما يشرحُ الصُّدورَ ممَّا حواه من فرائدِ الفوائدِ ومحاسنِ الألفاظِ والمعاني، فلا زال باقيًا بقاءَ الخالدات، وحاسمًا بِيضُ تصنيفاتِه وسُمْرُ تأليفاتِه سُودَ الشُّبهات، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمد وآلِه وصحبِه وسلِّم.

وكتب

الحاجُّ بكتاش زاده إبراهيم أمين الدِّين

تقريظ
العالِم عبدِ المحسنِ أفندي زاده عبد الرحمن أفندي

هذا التَّقريظُ لجامعِ المعاني بأقوى المباني، ذي الرُّسوخِ والتَّمكين، والاعتقادِ الرَّصين، صاحبِ الرَّقائقِ واللَّطائف، والسَّابحِ في بحرِ عَوارفِ المعارف، ذي المزايا البهيَّةِ عبدِ المحسنِ أفندي زاده عبد الرحمن أفندي، مدرِّسِ المدرسةِ السَّهرورديَّةِ[١]، وهذا قولُه:

حمدًا لمن شَرَحَ صَدْرَ أوليائِه بشذا عنبرِ لا إلهَ إلا اللهُ، وأذاقَهُم شراب رَحيقٍ مختومٍ خِتَامُه مِسكٌ أن عَطَفَ عليها محمدٌ رسولُ اللهِ ﷺ:

وَضَمَّ الإلهُ اسمَ النبيِّ إلى اسمِه ... إذ قال في الخمسِ الـمُؤذِّنُ أشهدُ
وَشَقَّ لـه مـن اسـمِه لِيُجلَّه ... فذو العرشِ مَحْمودٌ وهذا محمدُ

صلَّى اللهُ تعالى عليه، وعلى آلِه وأصحابِه الذين قطعوا بِحُسامِ التَّوحيدِ أَعناقَ المشركين، وبذلوا نفوسَهُم وأموالَهم لإعلاءِ كلمةِ الحقِّ واليقين.

---

(١) وهي من المدارسِ القديمةِ في بغداد، شُيِّدت في جامعِ الشيخِ الصوفيِّ عمرَ السهرورديِّ مؤلفِ كتابِ «عوارفِ المعارفِ»، الذي دُفن في المقبرةِ الورديةِ القريبةِ من سورِ بغدادَ في الجانبِ الشرقيِّ منها. وفي العصرِ العثمانيِّ وبعد تجديدِه، صار يُسمى جامعَ الشيخِ عمرَ السهرورديِّ، والمحلةُ المحيطةُ به محلةُ الشيخِ عمرَ. وفي سنةِ ١٢٧٣هـ جدّد عمارَته إسماعيلُ باشا، وكان في هذه المدرسةِ مكتبةٌ تضمُّ نوادرَ الكتبِ والمخطوطاتِ، وتصدَّر للتدريسِ فيها الشيخُ عبدُ المحسنِ السهرورديُّ العباسيُّ أيامَ ولايةِ والي بغدادَ دواد باشا ١٢٣٢هـ ـ ١٢٤٧هـ، وبعده ولدُه عبدُ الرحمنِ حلمي السهرورديُّ. يُنظر: «مدارس بغداد القديمة» (ص٦٦).

وبعدُ،

فإنِّي قد صَحِبتُ هذا الشَّارحَ الفاضلَ مدَّةً من السِّنين إلى أن شَرَعَ بشرحِ هذه الرِّسالةِ التي هي في علمِ التَّوحيدِ للعالمِ الفاضلِ سِرَاجِ الملَّةِ والدِّين، عليِّ بنِ عثمانَ الأوشيِّ صبَّ اللهُ تعالى عليه سِجَالَ رحمتِه، وأَسكَنَهُ بُحبُوحةَ جنَّتِه، واتَّفقَ لي أنِّي زُرْتُه يومًا في بيتِه المغمورِ بالفضلِ والكمال، فوجدتُهُ يُملي على رجلٍ من طلبتِه قبل شروعِه في الدَّرسِ بحثًا طويلًا من هذا الشَّرحِ الذي تقفُ دونه الرِّجال، فينسخُ ما قرَّره، ويُثبتُ ما أورَدَهُ وأصدَرَه، ولمَّا رقَّمَهُ بجملتِه، أمره بقراءتِه، وهو مُلْقٍ إليه سَمعًا، وربَّما يُصلحُه إن رأى في البينِ صَدعًا، فتجدُ ما يُقرِّره ويُمليه كعَقْدٍ انفَصَم فتناثرتْ لآليه، ثمَّ بعد أنْ أتمَّ هذا الشَّارحُ الشَّرحَ المبنيَّ على الإيجاز، الذي بلغ نهايةَ الإعجاز، أَسِمْتُ طَرْفَ طرفي في رياضِ تدقيقاتِ عبارَاتِه.

فلَعَمري لقد ألفيتُهُ كنزًا قد حوى دقائقَ، وبحرًا من بين البحورِ رائقا، فلا زالَ قاصدو الاستفادةِ راويةً أكبادُهُم من زُلالِ يَمِّ علمِه الزَّاخر، ولا بَرِحت مُقلَّدةً أعناقُهُم بِخَرائدِ فرَائِدِ زَواهِرِ الجواهر، فيا بُشرى لهم كم تَركَ الأوَّلُ للآخِر.

هَلمُّوا أيها الأفاضلُ إلى ما صنع هذا الفاضلُ في هذا الكتاب، فلقد أثبت فيه ما يُزَادُ به اليقينُ ويزولُ به الشَّكُّ والارتياب، فكأنَّه قد أُوتي الحكمةَ وفصلَ الخطاب، فللهِ دَرُّه مِنْ شَارحٍ قد قارب في هذا المقامِ وسدَّد ولا بدع، فإنَّ الشِّبلَ في المخبرِ مثل الأسد.

فـإن تفُـقِ الأنامَ وأنـتَ منهم   فإنَّ المسكَ بعضُ دَمِ الغزالِ(١)

وصلى اللهُ على سيِّدنا محمدٍ وآلِه وصحبِه وسلَّم.

وكتب

عبدُ الرحمنِ بنُ عبدِ المحسنِ

مدرسُ السهرورديةِ

---

(١) أي: فليس ذلك بعجبٍ، فإنَّ المسكَ دمٌ، ولكن يخالفُ سائرَ الدماءِ ريحًا وطبعًا. وهذا من اختراعاتِ أبي الطيبِ وفرائِده. يُنظر: معجم أحمد للمعري (السيفيات).

تقريظُ
العالِمِ الفاضلِ محمد أسعد أفندي المَوْصِليّ

تقريظُ العالمِ الفاضل، والنِّحريرِ الكامل، الوالدِ الشَّفيقِ على الطَّلَبَة، ذي الخلاقِ[1] الحسَنةِ المهذَّبة، ذي الفضلِ الجليّ، مدرِّس الآصفيةِ[2] محمد أسعد أفندي المَوْصِليّ، وهو قولُه دام فضلُه:

حمدًا لمن رَسَمَ على صَفَحاتِ الكائناتِ دَلائِلَ توحيدِه، ورَقَمَ سُطورَها رسائلَ مُعلِنَةً بوجوبِ وجودِهِ إلى كافَّةِ عبيدِه، وصلاةً وسلامًا على أفضلِ مَن حباه من فضلِه بمزيدِه، محمدٍ المصطفى وآلِه وصحبِه القائمين بنَصْرِ دينِ اللهِ تعالى وتأييدِه.

---

(١) هكذا في النسخةِ المطبوعةِ، ولعلها «الأخلاق» لأن «الخَلاق» بمعنى الحظِّ والنصيبِ، وهي غيرُ مُرادةٍ هنا، وأما «الخُلُق» فجمعُه «أخلاق» لا تُكسَّر على غيرِ ذلك كما يستفادُ من «تاج العروس» مادة: (خلق).

(٢) هذه المدرسةُ بملاكين، مدرس أول ومدرس ثاني، لذا قيل في هذا الجامعِ مدرستين تبعًا لذلك. وجامعُ الآصفيةِ يقعُ عند رأسِ جسرِ بغداد قديمًا وحديثًا شرقَي بغداد، وموقعُ الجامعِ في الأصلِ دارُ القرآنِ التابعُ للمدرسةِ المستنصرية، ثم تحوَّل إلى تكيةٍ خاصةٍ بالطريقةِ القلندريةِ، ثم صار تكيةً مولويةً خاصة بأتباعِ الطريقةِ المولوية، وصار الموضعُ يُسمّى مولى خانه، وفي عهدِ والي بغداد داود باشا عمّرها جامعًا كبيرًا وشيّد فيه مدرسةً بملاكين، وسُمي جامع الآصفية؛ لأن هذا الوالي كان يلقّب بآصف الزمانِ خادم النبي سليمان عليه السلامُ، وعيّن للطلبةِ مخصصات بعد أن أوقف على الجامعِ أوقافًا واسعةً، وفي هذا الجامعِ مرقدُ الإمامِ الصوفيِّ الحارثِ بنِ أسدِ المحاسبيِّ. يُنظر: «مدارس بغداد القديمة» (ص٦١).

وبعدُ،

فقد وقفتُ على هذا التَّأليفِ الحميد، والشَّرحِ المفيدِ الفريد، شَكَرَ اللهُ صنيعَ مُؤلِّفِه وأجزل ثوابَه، وأحسن مآبَه فيما أودعه في تحقيقِه وتنميقِه من الدَّلائلِ اللائحة، والبراهينِ الواضحة، فلقد أبدع فيه وأجاد، واقتصد فيما أتى به وأفاد، وفاق في حسنِ ترتيبِه وترصيفِه جَامِعَ الأصول، لما جمع من المعقولِ والمنقول، ولم يَقتَصِر في الحقيقةِ على شرحِ الكتاب، بل أتى بنوادرَ فرائدَ هي العَجبُ العجاب، كالبحرِ الزَّاخِر، يقذفُ الدُّررَ والجواهر، وإذا كانت العلومُ مِنَحًا إلهية، ومواهبَ لَدُنِّية، فليس ببعيدٍ أن يؤخِّرَ لبعضِ المتأخرين ما لم يُهَيِّئْه لكثيرٍ من المتقدِّمين، وكم ترك الأوَّلُ للآخر.

ولقد أدركَ هذا الإمامُ الأوائلَ على تأخُّرِ زمانِه، وأوضح الدَّلائلَ ببديعِ معانيه وبيانِه، العالمُ الغنيُّ بأوصافِه الحسنةِ عن التَّراجمِ، حميدُ الدِّينِ السَّيدُ عبدُ الحميدِ أفندي آلوسيُّ زاده، واللهُ يُمدُّنا وإيَّاه بحسنِ الـمَدَد، ويعيذُنا من شرِّ حاسدٍ إذا حسد.

وكتب

محمد أسعد المَوصِليّ

مدرِّس الآصفيةِ

تقريظُ
العالِمِ الفاضلِ أحمد أفندي الرُّوزبهانيِّ

تقريظُ العالمِ الذي فاق أَقرَانَه بما حواه من العلوم، التي جلَّت عن الإحصاءِ حيث تضلَّع دقائقَ المنطوقِ والمفهوم، فبلغ شَامِخُ فضلِه عَنَانَ السَّماء، أحمد أفندي الرُّوزبهانيِّ، المدرِّسِ الأوَّلِ في المدرسةِ الآصفيةِ، وهو هذا:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ والصَّلاةُ والسَّلامُ على رسولِ اللهِ وآلِه وأصحابِه والمقتدين به وأتباعِه.

وبعدُ،

فقد حلَّق بازيُّ نظري في جوِّ عباراتِ هذا التَّأليف، وطَارَ عِقَابُ بصري في فضاءِ هذا التَّصنيفِ المنيف، فوَكَرا على أفنانٍ من الدَّقائقِ يانعةً بأثمارِ الحقائقِ.

وقد صدحَتْ بلابلُ البلاغةِ في رياضِه، وكَرَعَت حَمائمُ الفصاحةِ من زُلالِ حِيَاضه، فلا أعدَمَ اللهُ تعالى زمانًا من مثلِ هذا الإمام، ولا فَقَدَتِ الدِّيارُ الإسلاميةُ نظيرَ هذا الهُمَام، أعني به السَّيدَ الأفضل، والسَّندَ الأكمل، ذا الخُلُقِ الوردي، جنابَ حميدِ الدِّينِ السَّيدِ عبدِ الحميدِ أفندي، متَّع اللهُ تعالى بحياتِه العلمَ وبنيه، وأَسْبَلَ ظِلَّهُ على أهلِ الفضلِ وذويه، فلقد بلغ في هذا التَّأليفِ مبلغًا لا يُدرِكُ شَأوه اللَّاحقون، ولم يأتِ بما أتى به من التَّحقيقاتِ الأفَاضلُ السَّابقون، وليس على اللهِ بمستنكرٍ أن يجمعَ الفضلَ في فردٍ من البشرِ.

وكتب

أحقرُ المدرِّسين أحمدُ الرُّوزبهانيُّ

مدرِّسُ الآصفيةِ

تقريظُ
العالِمِ المرضيِّ عبدِ اللهِ فيضي أفندي الـمَوْصِليِّ

تقريظُ الفاضلِ الذي عطَّر مَشَامَّ العلماء، بما عبق من تحقيقاتِه في سائرِ الأرجاء، مدرِّسِ الصَّاغَة، والمُحلِّي جِيدَ الدَّهرِ بما صاغَه، تَبصِرَةِ الأواخر، وتذكرةِ الأوائلِ والأكابر، العَالِمِ المرضيّ، ذي الفضلِ الفيضيّ، عبدِ اللهِ فيضي أفندي المَوْصِليّ، وهذا قولُه كالبدرِ الجليّ.

الحمدُ للهِ الحميد، الـمُبدي الـمُعيد، الذي أخرج فَرَائِدَ حَقائِقِ العالَمِ من عينِ غَيَاهِبِ العدَم، وأفاض الوجودَ على الصُّورِ القوابل، فأبرزها ثابِتَةَ الأشباحِ والهيَاكِلِ، بمحضِ اللُّطفِ والجودِ والكرم، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مَن استَنَار بجوهرِ كلامِه الوجود، سيِّدنا محمدٍ الذي أُعطي المقامَ المحمود، في اليومِ الموعود، وعلى آلِه وأصحابِه الغُرِّ الأماجد، الذين أسَّسوا للخليقةِ أحكامَ قواعدِ العقائد، ما دام الفلكُ وتسلسلت النِّعم.

أما بعدُ،

فقد غاص نظري في تيَّارِ خِضَمِّ هذا التَّأليف، وعام بصري في زَخَارِ عُبَابِ دأمَاءِ[1] هذا التَّرصيفِ المنيف، فوجدتُ فرائدَ فوائدِهِ كالدَّراري المزهِرَةِ في السَّماءِ الصَّافية، وعوائدَ عقائدِهِ لقلوبِ أُولي الألبابِ بقوانين حُكمِهَا شافية، تنالها يدُ رائدِها بأدنى التفاتٍ ومَيْل، ولا يحتاجُ في اقتناصِ أوابدِهَا إلى رَجُلٍ وخَيْل، كيف

---

(١) الدَّأماءُ: اسمٌ من أسماءِ البحرِ على وزن فعلاء. يُنظر: «القاموس المحيط» مادة (الدال)، و«تاج العروس» (د ج م).

لا وطَوالعُ أَنوارِ سطورِه على صفحاتِ طروسِهِ لائحة، ونفائحُ أسرارِ رياضِ تهذيبِ مقاصدِه من فنونِ أزهارِ غصونِ شواهدِه فائِحَة.

لله لؤلـؤُ ألفـاظٍ نُثِـرْنَ علـى ... خدودِ طَرْسٍ بكفٍّ ناعِمٍ خضلِ
يحكي بِخَانِقِ أترَابٍ قد انقَطَعَتْ ... من جَذْبِ ذي ولَهٍ بالغانياتِ بلي

إن طافت حولَ كعبةِ حُسْنِ مبانِيه أَربابُ التَّقليد، فقد بلغت من مِنى براهينِه الـمُنى، وإن حجَّت إلى عرفاتِ معانِيه أُولو الكشفِ والتَّجريد، فقد رَمَتْ من مَحسَرِ قلوبِهم جمراتِ العَنا؛ لأنَّ سلسلةَ تسلسلِ الآحادِ فيه مقطوعة، ومقدِّمةَ دليلِ تعدُّدِ القدماءِ من مُدَّعيه ممنوعة، قد أقام الحنايا من ضلوعِ طوياتِ المقلِّدِ بجلالِ برهانِ التَّطبيقِ لكلِّ سالكٍ مُوحِّد، وفَصَمَ رِبْقَ الشَّكِ والتَّرديد، عن أعناقِ أولي الجهلِ والتَّقليد، بكفِّ دلائِلِه القويَّة، وروى التهابَ الأكبادِ من أُولي الانقيادِ والاعتقادِ بمواردِ مسائِلِه الرَّوية، وحسَمَ شُبَهَ فِرَقِ أهلِ الكفرِ والضَّلال، حتى إنَّه لم يَبقَ من سَفْسَطَتِهم فيءٌ ولا ظلال، ولمَ لا وقد كشف قِنَاعَ مخدَّاراتِ غواني «بَدْءِ الأمالي» بِبَنَانِ هذا الشَّرحِ، ونثَرَ على رأسِ هاتيك المعاني «نَثْرَ اللآلي»، وحلَّ وشاحَ ذلك الكشحِ مَنْ وقَفَ السَّعدُ على شريفِ بابِه، وحضَنَ جلالُ التَّوفيقِ جَمالَ جنابِه، المولى الفاضل، والسَّابقُ الأجلَّةِ من العلماءِ في حَلَبةِ الفضائل، حميدُ الأوصافِ طيِّبُ الأعراف، ذو الفيضِ القُدُّوسيّ، حميدُ الدِّين السَّيدُ عبدُ الحميدِ أفندي الشَّهيرُ بالآلوسيّ، لا زال فمُّ يراعِه لاثِمًا ثغورَ المحابر، ومُقبِّلًا بيضَ خُدودِ خَوْدِ[1] الدَّفاتر، ما عقدت على عقيانِ عقيدتِه الخناصر، وظهر للمتأمِّلِ صِحَّةُ كَمْ ترك الأَوَّلُ للآخِر، والحمدُ للهِ أوَّلًا وآخِرًا.

وكتب

عبدُ اللهِ فيضي المَوْصِلِيّ عُفي عنه

---

(١) الخَوْد: الجاريةُ الناعمةُ، والجمعُ خُود. يُنظر: «الصحاح» مادة (خود).

تقريظُ
العالِمِ بهاءِ الدِّينِ السَّيدِ عبدِ الله أفندي

هذا التَّقريظُ لشمسِ المطالع، ومَن غدت المعاني في مغاني ألفاظِه رواتع، الفَائقِ بخارقِ ذكائِه شُيوخَ زمانِه، والفتى الذي غَدا شَابُّ ذهنِه يَلعَبُ بِكُرَةِ أفكارِ الأوائلِ بصولجانِه[1]، شِبْلِ أخي وسرِّه، والمصفَّى من خالصِ تِبْرِه، بهاءِ الدِّينِ السَّيدِ عبدِ اللهِ أفندي، وهذا قولُه حفظه المعيدُ المبدي:

كيف لا أوحِّدُ واحدًا نثَر لآلي أدلَّةِ وحدتِه على رؤوسِ عرائسِ الكائنات، وكيف لا أُنزِّه ماجدًا نظم براهينَ أحديَّتِه في سلكِ امتناعِ تسلسلِ سلسلةِ الموجودات، فسبحانه من إلهٍ وقفت سَيَّاراتُ العقولِ حيارى في مواقفِ عظَمَتِه، وتاهت ثوابتُ الأفكارِ سُكارَى في فيافي قُدرَته، وأرفعُ إليه جلَّ شأنُه أكفَّ آمالي، وأبسطُ إليه تعالى سُلطَانُه يَدي سؤالي في أن يديمَ دِيَمَ صلواتِه وسلامِه هاطلةً على فريدِ عقدِ العقائدِ الدِّينيَّة، وعينِ قلادتها، ومنبعِ العلومِ اللَّدنيَّة، ومَعْدِنِ إفادتِها، قُطبِ دائرةِ الأدوار، ومركزِ خطَّةِ الدُّهورِ والأعصار، وعلى آلِه وصحبِه الذين أخلصوا في أعمالِهم فخلصوا عن كلِّ نقصٍ حتى لم يَبقَ فيهم كلام، ولخَّصوا زبدة أعمارِهم بالتَّجريدِ عن شوائبِ الغفلةِ فلم يَشُبْهُم شيءٌ من دواعي الملام.

---

(١) الصولجان: عصا يُعطَفُ طرَفُها يضربُ بها الكرةُ على الدَّوابِّ. يُنظر: «تهذيب اللغة» (١٠: ٢٩٨).

وبعدُ،

فقد غَشِيَني ما غَشِيَني من أنوارِ المعارفِ التي رفعت عن عينِ بصيرتي غَيْنَ الجهالة، وغَمَرَني ما غَمَرَني ما لم يكن يمرُّ بخيالي من بحرِ العوارفِ التي أصدرت كُلَّ واردٍ بما وفَّته مَطَالِبه وآماله، غَدَاةَ غَدَا فِكري ساحبًا ذيلَ التَّأملِ في بيداءِ عباراتِ هذا الكتاب، وراح إنسانُ عيني سَابِحًا في لجج مباحثِ هذا العُبَاب، فقد وقفتُ فيه على عباراتٍ تَخالُها وقد برزتْ تختالُ في حُلَلٍ من البلاغةِ آيات إعجاز، وتحسبُها وقد طرز أديـمُها بكلِّ فضيلةٍ لتاجِ الفضلِ أبهى طراز، فغواني دقائِقِها ثواني الأعطافِ عن كلِّ غويٍّ بليد، وكَواعِبُ حقائِقها تُطرِبُ برنَّاتِ نغَماتِ ألحانِها مَن كان له قلبٌ أو ألقى السَّمعَ وهو شهيد، ولَكَمْ تَعاطيْتُ من كأسِ مبانيه، ما يخجلُ الرَّحيقُ من خَنْدَرِيس معانِيه، أملته قَريحةٌ قد امتلأت من جواهرِ العلوم، ونطقت به رَويَّةُ فَهِمٍ قد استوت على خزائنِ المنطوقِ والمفهوم، من حضرة فردٍ ما تَثَنَّى لِعَيْنٍ في مرآةِ الزَّمان، وأَوحَدٍ أعجزَ الفُلكَ عن أن يَرى بعينَيْ شمسِه وقمرِه له نظيرًا بين الأقران، العالمِ الذي أعلمَ بنَبلِ نيلِه شَفةَ الدَّهرِ عن أن يَنطِقَ بمثلِه، والعاملِ الذي أعمل في ظلمةِ اللَّيلِ البهيمِ يَعْمُلاتِ جُهدِهِ وجِدِّه، حتى استنار مِنْ أُفقِ القَبولِ فَجْرُ مجدِه وأشرق نهارُ سَعْدِه، الذي دَرَّس الفضائل، ودَرَس بِمِعْوَلِ كمالِه الرَّذائل، البحرِ الذي روى الورودَ فيضًا، والحَبْرِ الذي حَيَّر بما حَبَّر فَأورثَ الحسودَ غيظًا، عَلَمِ الأعلام، والفاضلِ الإمام، مولاي العَمّ، الكاشفِ بنسماتِ علمِه كلَّ صعبٍ غَمّ، والمُجلي بأنوارِ فكرِه كلَّ مشكلٍ ادْلَهمّ، جنابِ سيِّدي ذي الخلقِ الحميدِ والطَّبعِ الوردي، أبي المحاسنِ حميدِ الدِّينِ السَّيدِ عبدِ الحميدِ أفندي.

ولَعَمري لقد رَمَّ فيه دارسَ الفضلِ وأحيا رميمَه، ولـمَّ شَعْثَ العلمِ وجدَّد رسومَه ونَظَّم فيه شملَ هذه المنظومة، وأبرز أسرارَها المكتومة، وجال فيه في مضمار، ما

يُريكَ كيف تكونُ محَاسِنُ الآثار، وأجزل فيه موائدَ الفوائد، لكلِّ طالبِ ورائد، وقيَّد الأوابد، وضبط الشَّوارد.

فلا زالت شمسُ بصيرتِه مشرقةَ الضِّياء، على هذه الأرجاء، مأمونةَ الكسوف، ولا برح بدرُ فكرتِه ساطعَ الأنـوار على جميعِ الدِّيار، محفوظًا من المحاقِ والخسوف، بالنبيِّ الأوَّاهِ وآلِه وصحبِه ومَن والاه، صلَّى اللهُ تعالى عليه وعليهم أجمعين إلى يوم الدِّين آمين.

الفقيرُ آلوسيُّ زاده السَّيدُ عبدُ اللهِ بهاءُ الدِّين
عُفي عنه

تقريظُ
العالِمِ سعدِ الدِّينِ السَّيدِ عبدِ الباقي أفندي

تقريظٌ لِصُنْوِهِ الذي غدا في جَوْنَةِ كلِّ عِلْمٍ يَدَ فكرِه غَامس، ومَن هو لكلِّ حلَّةٍ من حللِ الكمالِ لابس، المستولي على أَوَابِدِ المعاني، والمالكِ أَزِمَّةَ الدَّقائقِ والمباني، سعدِ الدِّينِ السَّيدِ عبدِ الباقي أفندي، لا زال بُلبُلُ إفَاداتِه على أغصانِ رياضِ الدَّهرِ يشدو. ما نصُّه:

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدًا لمن تنزَّه عن الزَّوال، وتقدَّس عن الانتقالِ فيما لا يزال، وصلاةً وسلامًا على مَن بوجودِه انسلكت دُرَرُ العقائدِ الدِّينيةِ في سلكِ القبول، وعلى آلِه وزمرةِ أصحابِه الذين بقاطعِ براهينِهم رُدَّ كُلُّ جهول.

أما بعدُ،

فقد وقفتُ على شرحِ منظومةِ العلّامة، والحَبْرِ الفهامة، أبي الحسنِ سراجِ الدِّينِ عليٍّ الأوشيِّ ابنِ عثمان، لا زال يسقي روضةَ قبرِه هتان[1]، المشتملةِ على علمِ الكلام، المبني عليه علمُ الشَّرائعِ والأحكام، فسرح في حقائقِ حدائِقِه ذهني

(١) هكذا في النسخةِ، ولعلَّها «تهتان»، في مختارِ الصحاح: التهتانُ مطرُ ساعةٍ ثم يَفْتُرُ ثم يعودُ، يقال: هتن المطرُ والدمعُ؛ أي: قَطَرَ، وبابُه: ضرب وجلس. وأنشد ابنُ جنيٍّ:

كَـأَنَّـهُ تَـهْـتَـانُ يَـوْمٍ مَـاطِـرِ ... مِـنَ الرَّبيـعِ دائـمُ التَّقَاطُـرِ

يُنظر: «مختار الصحاح» مادة: (هتن)، و«لسان العرب» (٥: ١٠٥).

العليل، وفكري الكليل، فإذا هو شرحٌ كاشفُ الأصدافِ عن وجوهِ فوائِدِها، ومرصِّعٌ باللآلي مَعَاقِدَ قواعِدِها، مع غايةٍ من التَّهذيب، ونهايةٍ من التَّرتيب، وتوجيهٍ للكلامِ في تنقيح، وتنبيهٍ على المرامِ وتوضيح.

ففي كلِّ لفظٍ منه روضٌ من المنى   وفي كلِّ سَطرٍ منه عقدٌ من الدُّرِّ

فلَعَمري لو رآه السَّعدُ لسعدتْ آمالُه، أو أبصره القاري لأبهره جلالُه، ولا بدع فهو تصنيفُ العالمِ العلّامة، والنِّحريرِ الفهامة، ذي التَّصنيفاتِ الفائقة، والتَّحقيقاتِ الرَّائقة، تحفةِ العلماءِ الأفاضل، ونخبةِ الفضلاءِ الأواخرِ والأوائل، البحرِ الزَّخار، ومقتدى ذوي الأبصار، سيِّدي وسندي، وذُخْري ومُعْتَمَدي، عمِّي وكاشفِ غمِّي، مَن غدا عن كلِّ ما يُزري عَري، حضرةِ حميدِ الدِّينِ السَّيدِ عبدِ الحميدِ أفندي، أناله اللهُ تعالى مقاصدَه الدِّينيةَ والدُّنيويَّة، وجعله في الأولى والأُخرى في عيشةٍ راضيةٍ مرضيَّة، والحمدُ للهِ حمدًا غَضًّا، والصَّلاةُ والسَّلامُ على نبيِّه النَّبيه حتى يرضى.

وكتب خادمُ العلماءِ
الفقيرُ سعدُ الدِّينِ السَّيدُ عبدُ الباقي مفتي زاده الآلوسيُّ

تقريظ
العالمِ السَّيد نعمان أفندي

هذا التَّقريظُ لثالثِ هذين القمرَيْن، ونزهةِ هاتين الرَّوضتَيْن، الغصنِ المثمرِ من هذه الدَّوحة، ومَن غدا لليلِ المشكلاتِ صُبْحَه، مَن لو رآه الشَّقيقُ لازدادتْ حُمْرةُ خَجَلِه، أو نَظَرَه لذَبَلَ واستولتْ عليه صُفْرةُ وَجَلِه، الفطنِ الأَلمعيّ، والذَّكيِّ الأديبِ اللَّوذعيّ، ذي الطَّبعِ النَّديّ، خيرِ الدِّينِ السَّيدِ نعمان أفندي، وهذا قولُه لا انقطع وبلُه:

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدًا لمن أقرَّ بتوحيدِه لِسَانُ هذا الوجود، ونطق بتأييدِه فَمُ كلِّ موجود، وغدا لكلِّ فانٍ على أفنانِ أفضالِه بدوامِه يغرِّد، وعلا كلُّ عالمٍ على مِنْبَرِ إحسانِه وروحِ امتنانِه لبديعِ صفاتِه يُمجِّد، الذي اختصَّ بكلامٍ لائقٍ بذاتِه الأزليَّة، وتفرَّد بصفاتِه العاليةِ الأبديَّة، وبسط يدَه بالأيادي على سائرِ أهلِ بسيطتِه، وعمَّ بالإنعامِ الواسعِ جميعَ خليقته، واستولى على عرشِ الرَّحمة، ونزل إلى سماءِ الرَّأفةِ بهذه الأمَّة، وأُهدي وافرَ الصَّلاةِ وكاملَ السَّلام، اللذين عطَّر نَشْرُ غواليهما مَشَامَّ الأنام، على سيِّدنا محمدٍ الذي عقد عصامَ عقيدتِه، على صمديَّةِ ربِّه وأحديَّتِه، مَن شاهد العينَ بالعين[1]، وانقشع عن سماءِ معرفةِ ما تراءى من الغينِ بلامين، وعلى آلِه الذين انكشف لهم كلُّ خفيّ، وأصحابِه الذي غدت سُنَّةُ آثارِهم سننَ كلِّ تقيٍّ نقيّ،

(١) أي: رأى الذات الإلهيةَ بعينِ رأسِه، وهذا على مذهبِ بعضِ الصحابةِ، وما عليه أهلُ السنةِ والجماعةِ.

والنَّاظمين بأسِنَّتِهم يومَ النِّزالِ مَتْنَ كلِّ غويّ، والنَّاثرين شُهُبَ الوبالِ على رأسِ كلِّ شقيٍّ عتيّ.

وبعدُ،

فقد أوقدتُ ذُبَالَةَ نبراسي، وجمعتُ مشتتَ حواسي، لأتطلَّعَ على غوامضِ هذا الشَّرْح، الذي يَقْصُر عنه جلبابُ الثَّناءِ والمدح، فرأيتُ فيه فوائدَ لم تسمحْ بها أذهانُ الأوائل، ولم يأتِ بقطرةٍ من سُحُبِ فصاحتِه سحبانُ وائل.

فلَعَمري لو رآه الخياليُّ لتخيَّل في نفسِه الخبال، أو القاري لقرأ على كتابِه فاتحةَ الكتابِ وحثَى على رأسِه ترابَ الوبال، أو النَّسفيُّ لنسف كتابَه في اليمِّ نسفا، أو السَّعدُ لأقبل إليه وقبَّل من غواني عباراتِه شِفا، وارتشف من رضابِها رشفا، أو السَّيدُ السَّندُ لاستند إليه في مواقفِ الخصامِ وجعله لقسطاسِ أدلَّتِه كالوتدِ، ولا بدع.

فهو تأليفُ الحَبْرِ الذي انتشى القلمُ من رحيقِ الثَّناء عليه، وغدا زمامُ كُلِّ فضيلةٍ بيدَيْه، من كَشَفَت له مخدَّراتُ العباراتِ نِقَابَها، واستولى على صَعْبِ العَويصَاتِ فرفع حجابَها، وغدا في سماءِ الكمالات بدرا، وبذلت له أبكارُ الأفكارِ مهرا.

لا يَبْلُغُ الواصِفُ المُطْرِي خَصَائِصَه   وإن يكنْ ســابِقًا في كلِّ ما وَصَفَا

نَاظِمِ شملِ المعاني، وناثرِ لآلي الفوائدِ من بحرِه الزَّاخرِ في كلِّ مغنى من المغاني، سيِّدي وسندي، حضرةِ صُنْوِ الوالد، الجامعِ من المعاني الطَّارِفَ والتَّالد، حميدِ الدِّينِ السَّيدِ عبدِ الحميدِ أفندي، لا زال للطلابِ ملاذًا، ولأهلِ العلمِ عِياذًا.

آمين بجاهِ محمدٍ سيِّد المرسلين وشفيعِ الأنام ﷺ وعلى آلِه وصحبِه في البدءِ والختام.

مفتي زاده الآلوسيُّ نعمان خير الدِّين

تقريظُ
العالِمِ الفصيحِ السَّيدِ إبراهيم فصيح أفندي الحيدريِّ

هذا التَّقريظُ لغصنِ الشَّجرةِ الحيدريَّة، المزهرِ بأنواعِ الفضائلِ البهيَّة، الذي عبق العراقُ نشرَ علومِه، وثَمَّنَ السَّبعَ الطِّباقَ بمنطوقِ فضلِه ومفهومِه، ذي الأدبِ العبقريّ، جنابِ إبراهيمِ فصيحِ أفندي صِبْغَة اللهِ أفندي زَادَه الحيدريّ، وهو هذا:

جُلْتُ في فناءِ مجالسِ أفكاري، وسَابَقْتُ فرسَ إمعاني مع نعماءِ تأمُّلي في ميدانِ أنظاري، حتى وقفتُ على غايةِ ما أُملي في إملاءِ «شرحِ الأمالي»، المحبوكِ بسلكِ العقودِ وسمطِ اللآلي، والمنسوجِ بدُرَرِ المعاني، وجواهرِ الألفاظِ والمباني، وأحطتُ بنهايةِ مقاصدِ ما فيه من الأحكام، بعدما تدبَّرتُ في بدايةِ مبادئ الكلام، فتيقَّنتُ أنَّ هذا الشَّرحَ تَقِفُ دونه الرِّجال، وتحقَّقتُ أنَّه قد حلَّ فيه مُمليه مشكلات الأقوال، جمع فيه من مهمَّاتِ المسائلِ ما تشتَّت في صحائفِ الآثار، وربط شَمْلَ هاتِيكَ العَقَائلِ ما كان بصددِ الفِرَار.

فهو كفايةُ الطَّالبين، وغنيةُ المحتاجين، أَلَّفه مَن حفظَ العلمَ على ظهرِ الغيب، وحاز الفضائلَ والمفاخرَ بلا ريب، قطبُ دائرةِ الإفادةِ والتَّدريس، ومركزُ خطَّةِ الفضلِ بلا تلبيس، العالمُ الأديب، والكاملُ اللَّبيب، اللَّوذعيُّ المشهورُ بين النَّاسِ، السَّيدُ عبدُ الحميدِ أفندي بنُ السَّيدِ عبدِ اللهِ أفندي الآلوسيُّ، لا زالت أفكارُه جارية، وأقلامُه سارية.

وكتب
أحقرُ العبادِ السَّيدُ إبراهيم فصيح
ابن السَّيد صبغة الله أفندي الحيدريّ

تقريظ
العالم داود أفندي

تقريظٌ لمرشدِ الزوراء، وعالمِ هذه الأقطارِ والأرجاء، الفاضلِ الأوحدي، جنابِ الشيخ داود أفندي، حفظه المعيدُ المبدي، مُدرِّسِ المدرسةِ الطبقجلية[١]، بلَّغه اللهُ كُلَّ أمنية، وهذا قولُه دام فضُله:

بسم الله الرحمن الرحيم

أنظمُ في «بدءِ الأمالي»، دررَ حمدٍ لحميدٍ بلغَ في توحيدِه آمالي، وأنشرُ سكرَ شكرِه مدى الأيامِ والليالي، في عَقْدِ نَظْمٍ عِقْدُه كنثرِ اللآلي، ثمَّ نتوسَّطُ إليه بواسطةِ عِقدِ الرِّسالة، رافع غواشي الجهالة، بنورِ حاشيتَي العلمِ والعملِ اللذين إذ وجِّها له ﷺ ما سبق مصلٍّ عليه وصلَّى، وزيَّن بها المحافِلَ من تَطعَّمَ لذاتِه أينما حلَّ وحَلَّا، وعلى آلِه إنَّك حميدٌ مجيد، فمنهم حميدٌ مجيد[٢]، وأصحابُه الرَّاوين من فيضِ فهومِه، الرَّاوين عنه قواعدَ عقائدِ علومِه.

---

(١) الطبقجلي لقبٌ أُلحق بعائلةٍ بغداديةٍ علميةٍ شريفةٍ، ظهر منهم السيدُ محمد أفندي الطبقجلي مدرسُ المدرسةِ العليةِ، والذي قام بتشييدِ مدرسةٍ علميةٍ كانت في الأصلِ دارَ سكنِه وذلك سنةَ ١٢٦٩هـ في محلةِ العاقولية شرقَي بغداد، وألحق بها مكتبةٌ احتوت مئتين وخمسةً وثمانين مجلدًا من نوادرِ الكتبِ والمخطوطاتِ، وأوقف عليها عقارٌ، وتصدَّر للتدريسِ فيها العلامةُ داود بنُ سليمانَ آل جرجيس النقشبنديُّ، ومن بعده ولدُه الشيخُ محمد أفندي، ومن بعده ابنُه الحاجُّ رؤوف أفندي، ودرَّس فيها صالح السهرورديُّ وغيرُهم. يُنظر: «مدارس بغداد القديمة» (ص٦٥).

(٢) هكذا وردت في النسخة، ولعلَّ جنابَ الشيخِ داود رحمه اللهُ تعالى أراد أنَّ من الآلِ السيدُ =

أما بعدُ،

فإنَّ أكملَ الأفاضل، والمحلّي جِيدَ الدَّهرِ العاطل، المؤيَّدِ بالفيضِ القدُّوسي، حميدُ الدِّينِ السَّيدُ عبدُ الحميدِ أفندي الشَّهيرُ بالآلوسي، عرض عليَّ جواهرَ معانٍ ليست بعرض، ونثر للآلي أصابت للطَّالبين الغرض، فغاص غامضُ فكري في بحرِها العذبِ الأُجاج(١)، وتَصفَّح بعد إطالةِ النَّفَسِ في نفيسِ دُرِّها الوهَّاج، فإذا هي إلاهيَّاتٌ تقفُ في مقاصِدِها المواقف، ويُقِرُّ إذ يقرأ المهذِّب لتهذيبِها ويقولُ بصحائفِ مؤلِّفِها لا بصحائفِ صاحبِ الصَّحائف، بل حريٌّ أن يقولَ المحقِّقون: ينبغي التَّجريدُ في تحصليها وإليها نَصيرُ، لا لتجريدِ الطوسيِّ نصيرٌ، فبدءُ الأمالي من شَرْحِ سواها عاري، فلو رآها القاري، لقال ما أنا بقاري، كيف لا وهو العالمُ الذي هو بكلِّ فنٍّ بصير، ولكلِّ فضلٍ مصير، الأديبُ الأريب، الحسيبُ النَّسيب، الذي خاض قاموسَ العلمِ وعام، المنصوبُ على التَّميُّزِ والاختصاصِ المرفوعُ القدرِ بين الخاصِّ والعام، فلله دَرُّه، ما أحسنَ لآليه ودُرَّه، وشَى نظمَ الأوشيِّ فما تركه يحتاجُ ذرَّه، فعمَّه نِعَمَه بلطائفِ الفوائد، وحَلَّاه لمَّا حلَّه بِجُمان الفرائد، فأصبح شرحًا تنشرحُ له الصُّدور، وتَقَرُّ به عيونُ الأكابرِ والصُّدور، دام مؤلِّفه لشمسِ الدِّين بعلمِه مُمِدًّا مفيدًا، وعاش سيِّدًا سعيدًا، ولله تعالى دَرُّه عبدًا حميدًا، آمين.

الفقيرُ إليه تعالى خادمُ العلماءِ والفقراءِ
داودُ بنُ سيِّدِ سلمان الخالديُّ النقشبنديُّ

= عبدُ الحميدِ المعظَّمُ شأنُه.

(١) في النسخةِ (لا الأجاج) ولعلّها خطأ.

تقريظ
العالِم عبد السَّلامِ أفندي

هذا تقريظٌ لواحدِ السَّادة، والثَّاني على منصَّةِ الفضلِ الوسادة، شمسِ العلمِ المتلالي بأنوارِ الفضائل، وبدرِ أفقِ الكمالِ الذي شَرُف به على الأواخرِ من أقرانِه والأوائل، الصَّارمِ الهندي، شوَّافِ زاده عبدِ السلامِ أفندي، مدرسِ القادرية[١] في بغدادَ المحميَّة، وهذا قولُه: لقد وقفتُ متأمِّلًا في مواقفِ هذا الكتاب، وقوفَ شَحيحٍ ضاع في التُّربِ خاتَمُه، وبِتُّ أرصدُ بأرصادِ النَّظرِ كواكبَ مقاصدِ هذا الشَّرحِ المستطاب، حتى تبلَّج من أفقِه صبحُ الفضلِ وانتشر علمُه، فوجدتُه شرحًا قد أخذ بساعدِه السَّعدُ إلى منتهى الكمال، فغدا لما سواه من الشُّروحِ سيِّدًا تخدمه الأفكارُ والآمال، نَثْرُ لآلي الكلاميةِ في سلكِ تحقيقاتِه منتظمة، ودقائقُ نظمِ الأمالي على بساطِ تدقيقاتِه منثورةٌ بعدما كانت منظَّمَه، كُلَّما غمست في جونتِه يدَي إمعاني، استخرجت منها ما تقفُ دونَه الأماني حَسْرَى من غرائبِ المعاني.

تأليفُ الإمامِ الذي أمَّ جماعةَ الفضلاءِ في محرابِ الفضائل، وإملاءُ الهُمامِ

---

(١) تأسست هذه المدرسةُ في محلةِ بابِ الأزجِ - باب الشيخِ اليومَ - شرقَي بغداد، من قِبل القاضي أبي سعيد المبارك بن علي المخرميّ (ت٥١٣هـ)، وسميت حينها مدرسةُ القاضي المخرميّ، وفي سنة ٥٠٥هـ التقى الإمامُ السيدُ عبدُ القادرِ الكيلانيُّ بمؤسِّسِ المدرسةِ، وأُعجب به وعيَّنه معيدًا فيها، ومن ثم فوّضها بشكلٍ كاملٍ له قبل وفاته، وصارت بعد هذا التأريخ؛ أي: بعد وفاةِ القاضي ٥١٣هـ تُسمّى المدرسةَ القادريةَ أو مدرسةَ الشيخِ عبدِ القادر. يُنظر: «مدارس بغداد القديمة» (ص١٩).

الذي همَّ أن يطأَ بِأَخمَصِ همَّتِه الفلكَ لولا ما في البُعْدِ من حائل، الذي اهتدت بأنوارِ بصيرتِه متحيِّراتُ السَّياراتِ في سيرِها، وتحيَّرتْ في بدائعِ أبكارِ أفكارِه عُقولُ العقلاءِ مع قوَّةِ غوصِها وغورِها.

الذي أسرج خيولَ المجدِ وألجَم أفواهَ الحسَّاد، وأقام ما تهدَّم من أركانِ الفخرِ وأقعد على الأعجازِ أربابَ العناد، وأوقد للمشكلاتِ سراجًا من فكرِه غدت ذُبَالتُه لمداراتِ فراشِ أذهانِ الطلابِ قُطبا، وأجرى من صخورِ العَويصاتِ سلسبيلًا فراتًا وماءً عذبا.

ذي الأخلاقِ الورديَّةِ آلوسيِّ زاده السَّيدِ عبدِ الحميدِ أفندي مدرِّسِ المدرسةِ النَّجيبيَّة في بغدادَ المحميَّة، والشَّيخِ المرشـدِ في الطَّريقتين القادريَّةِ والنقشبنديَّة، لا زالت بحارُ علومِه تَقْذِفُ بالدُّرَر، ولا بَرِحَت غُرُرُ طروسِه مزيَّنةً من نقشِ إملائِه بالطُّرَر.

فَلَعَمري لقد أجرى من ياقوتةِ فكرِه السَّيالةِ بحارا، وأعلا للفضلِ نَيِّر ذهنِه منارا، متَّع اللهُ بحياتِه أربابَ الاستفادة، وأسبغ تعالى نعَمَه عليه حتى ينالَ من كلِّ خيرٍ مرادَه آمين.

الفقيرُ إليه عزَّ شأنُه
شواف زاده عبد السَّلامِ
مدرِّسُ الحضرةِ القادريَّةِ

تقريظ
العالِم قاسم أفندي العاني

هذا التَّقريظُ لخاتمةِ بني الآداب، ومَن أنقذ بِرشَاءِ تقريراتِه من جُبِّ العَويصاتِ هلَكَةَ الطُّلاب، عينِ القِلادَة، وواحدِ السَّادة، المتجسِّمِ من محضِ المعاني، قاسم أفندي العاني، أَمينِ الفتوى سابقًا.

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدًا لمن أوقف خُلَّصَ عبادِه من العقائدِ الدِّينيةِ على مواقفِ مقاصدِها، وذَهَّب قلوبَهم المهذَّبةَ بما أحكمه فيها من تهذيبِ محكماتِ قواعدِها، حتى غدا كُلٌّ منهم سعدَ العالمِ وسيِّدَه، وقطبًا لمداراتِ علمِ التَّوحيدِ وعضدَه، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مَن نَظَمَ شتاتَ آمالي، وانتظام نثرِ لآلي أحوالي في سلكِ حالي، وعلى آلِه وأصحابِه الذين حَلَّوا بأناملِ كلامِهم عُقدَ مشكلاتِ مسائلِ العلومِ الدِّينية، وشدُّوا بما شيَّدوه من أركانِ الملَّةِ ظَهْرَ الدِّينِ بما تبلغُ به الأمَّةُ الأُمنيَّة.

وبعدُ،

فإنِّي أشهدُ شهادةً بمشاهدةٍ لا عن ظهرِ الغيب، وأعترفُ اعترافًا خاليًا عن كلِّ ريب، بأنَّ هذا الشَّرحَ قد انطوى في طَويَّةِ أوراقِه منشورُ التَّحقيقات، ونُشر برؤوسِ سطورِه مطويَّاتُ أعلامِ التَّدقيقات، قد فتح مغلقاتِ أبوابِ أسرارِ الحقائق، وأغلقها دون مَن رام بلوغَ معاليها من كلِّ سابقٍ أو لاحق، شَرْحٌ تنشرحُ به الصُّدور، وتضيقُ إذ تُقِرُّ بالعجزِ عن إحصاءِ مدائِحِه واسعاتُ عباراتِ أربابِ الصُّدور، لقد

فاق الشُّروحَ بأسرِها، وميَّز وايْم اللهِ حُلوَها من مرِّها، فَماءٌ ولا كَصَدّاء، ومَرْعًى ولا كالسَّعدان[١]، ولم أجئ إلا بِوَرْكي خبر، لا بأُذُني عَناقٍ وبَناتِ غير.

تأليفُ المولى الذي حَلَّى جِيدَ العلمِ بما أملى، حتى غدا بكلِّ منقبةٍ أحرى وأَوْلى بما أولى، خَلَفِ الأوائل، وشَرَفِ الأواخِرِ والأماثِلِ، الذَّكيِّ الذي أذكى بوقادِ ذهنِه ذُبَالَةَ نبراسِ الفضل بعد انطفائها، والأَلْمَعيِّ الذي لمعت أشعَّةُ فكرِه على دارسِ الفواضلِ بعد فنائها، صدرِ الشَّريعةِ وكنزِ الدَّقائق، ومركزِ دائرةِ العرفانِ والحقائق، السَّيدِ السَّندِ الهُمام، فارسِ ميدانِ النَّقضِ والإبرام، العالمِ الذي ينظرُ بعينَي بصيرتِه إلى كلِّ غامضٍ بعيدِ المدى، ويحلُّ بأناملِ فكرِه عقودَ مشكلاتِ المعاني بأسرعَ مِن حَاكٍ يُجاوِبُه الصَّدى، شيخِ الشُّيوخ، ومعدنِ الفيضِ والرُّسوخ، العالمِ الرباني، والمُجَسَّمِ من اللُّطفِ الرُّوحاني، آلوسيِّ زاده السَّيدِ عبدِ الحميدِ أفندي المدرِّسِ بالمدرسةِ النجيبيَّة، والمرشدِ الكاملِ في كافةِ الطُّرقِ العليَّة، متَّع اللهُ تعالى بحياتِه الطَّلبةَ والمريدين، وأسبل ظلَّه على المستفيدين والسَّالكين آمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على أوَّلِ التَّعيينات وخاتمِ النَّبيّين، وعلَّةِ الموجوداتِ وسيِّدِ المرسلين، وآلِه وصحبِه وجندِه وحِزبِه والتَّابعين أجمعين.

أفقرُ العبادِ إليه عزَّ شأنُه

السَّيدُ قاسم

---

(١) مَثَلان يُضربان في الرجلَيْن يكونان ذوَيْ فضلٍ غير أنَّ لأحدِهما فضلًا على الآخرِ، والصدَّاءُ: عينٌ عَذْبةٌ معروفةٌ في العربِ، وذُكر أنّ المثلَ لقذور بنتِ قيسِ بنِ خالدٍ الشيبانيِّ، وكانت زوجةَ لقيطِ بنِ زرارةَ، فتزوَّجها بعده رجلٌ من قومِها، فقال لها يومًا: أنا أجملُ أم لقيطُ؟ فقالت: ماءٌ ولا كصَدّاءٍ، أي أنت جميلٌ ولستَ مثلَه. يُنظر: «مجمع الأمثال» (٢: ٢٧٥-٢٧٧)، و«تاج العروس» مادة: (صدأ).

تقريظُ
العالمِ جميل زاده أفندي

هذا التَّقريظُ لعنصرِ مجدِ الدَّهر، وإنسانِ عَينِ العصر، فخرِ مدينةِ السَّلامِ وفخارِها وفجرِها، السَّاطعِ منه سنا أنوارِها، الهمامِ الذي لا يُجَارى في أفضالِه، والكاملِ الذي لا يبارى في محاسِنِ خلالِه، الغيثِ الممطرِ بالمكرمات، والغوثِ الذي يُلتجأُ إليه في كشفِ الملمَّاتِ المُدلَهِمَّات، الصَّارمِ الهندي، ذي الفضيلةِ حضرةِ جميلِ زاده محمد أفندي.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ الذي أوضح المحجَّةَ المستقيمةَ لأهلِ العنايات، فنالوا بسلوكِها أسمى السَّعاداتِ والكرامات، وارتقوا من حضيضِ نفوسِهم إلى أوج المقامات، والصَّلاةُ والسَّلامُ على منبعِ الكمالات، والواسطةِ العظمى لكلِّ الكائنات، سيِّدِ الكونَيْن ورسولِ ربِّ الثَّقلَيْن سيِّدنا محمدٍ مركزِ دائرةِ المعارفِ والهدايات، وقطبِ أفلاكِ البراهينِ والمعجزات، وعلى آلِه الذين تفجَّرت لهم عيونُ الإشارات، وأصحابِه الدَّالين على طريقِه بأوضحِ الدِّلالات.

أما بعدُ،

فقد سَرَّحْتُ طرفَ طرفي في هذا الكتابِ المستطاب، فوجدتُه خاليًا عن الإسهابِ والإطناب، كاشفًا عن مخدَّراتِ الأمالي النِّقاب، رافعًا عن غوامضِ

مشكلاتِها الحجاب، جامعًا للعقائدِ الدِّينيَّة، فيا له من شرحٍ تنشرحُ به الصُّدور، حريٌّ أن يكونَ بمقامِ العِقْدِ في نحورِ الحُور، فلو رآه السعدُ لقال لمؤلِّفِه أنت ساعدي، أو عضدَ الدينِ لقال له أنت عضدي، أو السَّيدَ لاستند إليه، وقبَّل ما بين عينَيْه كيف لا ومؤلِّفُه خاتمةُ العلماءِ العاملين، وقدوةُ المشايخِ والمرشدين، الموفقُ لنشرِ سننِ سيِّدِ المرسلين، مَوئِلُ الطُّلاب، ومرجعُ السَّالكين ذوي الألباب، الحبرُ الفاضل، وبحرُ الكمالِ الذي ليس له ساحل، الصَّارمُ الهنديُّ آلوسيُّ زاده السَّيدُ الشَّيخُ عبدُ الحميدِ أفندي، لا زال موفقًا لبثِّ العلومِ الدِّينيَّة، مرشدًا إلى طريقِ الحقِّ أمَّةَ جدِّه سيِّدِ البريَّة، عليه أفضلُ الصَّلاةِ وأكملُ التَّحيَّة آمين.

كتب أفقرُ الورى وخُوَيْدمُ الفقرا
محمد جميل الشَّهيرُ جميل زاده

تقريظ
الملّا حبيب أفندي الكرويّ

هذا التَّقريظُ للمدرِّسِ الجامعِ لأشتاتِ الفضائلِ والآداب، والأَلمعيِّ الذي يتوقَّدُ فكرُه في مُدلَهِمّاتِ عَويصاتِ المسائلِ تَوقُّدَ الشِّهاب، الصَّارمِ الهندي، كرويّ زاده الملا حبيب أفندي، وهو قولُه دام فضلُه:

لقد جُلْتُ نَظَري في مضمارِ كتابِ «نثرِ اللآلي» شرحِ المنظومةِ الشَّهيرةِ بنظمِ الأمالي لمصنِّفِه علّامةِ الزَّمان، والفهَّامةِ المشارِ إليه بأناملِ التَّعظيمِ بين العلماءِ الأقران، الفاضلِ النِّحريرِ أخِي شيخنا صاحبِ «روحِ المعاني» العلّامة الشَّهيرِ حضرةِ السَّيدِ العميد، والشَّريفِ المفيدِ المجيد، مولانا حميد الدِّينِ الشَّيخ عبد الحميد، الشَّهيرِ بآلوسيِّ زاده، آتاه اللهُ تمامَ الرِّفعةِ وزاده.

فوقفتُ على كثيرٍ من أسرارِ مباحثِه المهمَّة، فألفيتُه قد كشف بأنوارِ علومِه من المشكلاتِ كُلَّ مسألةٍ مُدلَهِمَّة، ووجدتُه كَنْزَ دُررٍ يزري بعقودِ الجمان، حريًّا بأن تنتظمَ نثرُ لآليه في سلكِ المحاسنِ فتتحلَّى به نحورُ الغِيدِ الحِسان، إذ هو اللؤلؤُ الرَّطبُ قد نثر من أصدافِه، والجوهرُ الفردُ في حسنِه وأوصافِه.

هو الـدُّر إلا أنَّ أصدافَه الطِّرسُ ... هو الرَّوضُ لكن ما لأورادِه غَرسُ
هـو البـدرُ إلا أنَّـه مـا لنـورِه ... خسوفٌ ولا محقٌ ولم يَعْرُهُ نَحْسُ
بل الكوكبُ السَّيارُ في فَلَكِ الهُدَى ... بل النَّيرُ السَّامي لا بل هو الشَّمسُ

فيا له من كتابٍ طلع بدرُ كمالِه في مطالعِ المفاخر، ونثر على الأسماعِ من دررِ الفوائد ما يتحلَّى بها جِيدُ الدَّهرِ وهكذا فلتكن المحاسنُ والمآثر، قد جمع بين الدِّقةِ والتَّحقيق، فهو جديرٌ بالإطراءِ في مدحِه وبقبولِ فحولِ الأفاضلِ حريٌّ وحقيق، فللهِ درّ مؤلفِه من حَبرٍ فاضلٍ هُمام، وبحرٍ متلاطمٍ بأمواجِ الفضائلِ زاخرٍ طمطام، وإمامٍ عالمٍ تقتبسُ العوالمُ من أشعةِ أنوارِ علومِه، وترتوي صدورُهم من عَذْبِ منطوقِه ومفهومِه، الفردِ الجامعِ لأشتاتِ الكمالاتِ العليَّة، والشَّيخِ المرشدِ الكاملِ في كافةِ الطُّرقِ العليَّة للبريَّة، السَّامي على فَلَكِ الأفلاكِ في السُّؤددِ والمفاخر، ولم يُبقِ للتَّرفعِ من بعدِه منزلًا وكم ترك الأوَّلُ للآخِر، والحمدُ للهِ وحدَه، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مَن لا نبيَّ بعدَه.

وكتب الفقيرُ الحقيرُ

حبيبُ الشَّهير بالكرويِّ عُفي عنه

تقريظ
العالم بهاء الحقِّ اللَّاهوري

هذا التَّقريظُ للعالمِ العامل، والفاضلِ الكامل، ذي الخلقِ العَطِرِ النَّديّ بهاءِ الحقِّ اللّاهوريّ.

نحمدُك اللَّهم حمدَ الحامدين، ونشكرُك شكرَ الشَّاكرين، على أن جعلت علماءَ الأمَّةِ الوسطِ ورثةَ الأنبياءِ والمرسلين، يُرشدون النَّاسَ للحقِّ واليَقين، حسبما يَعِنُّ لهم احتياجُهم إلى شيءٍ من الدِّين، ونصلِّي ونسلِّم على سيِّد المرسلين محمدٍ حبيبِ ربِّ العالمين، وعلى آلِه الطَّيبين، وصحبِه الهادين المهديين، وأتباعِهم بإحسانٍ إلى يومِ الدِّين.

وبعدُ،

فقد جُلْتُ نظري الفاتر، وفكري القاصر، في هذا الشَّرحِ على «الأمالي»، نظرًا ينوبُ عن مطالعةِ اللَّيالي، فوجدتُه أحسنَ الشُّروح سَبْكًا وترتيبا، يقرِّبُ المعاني الدَّقيقةَ والمطالبَ العاليةَ الحقيقةَ إلى الأذهانِ تقريبا، بعباراتٍ رقيقةٍ مهذَّبةٍ تهذيبا، حقيق باسمِ نثرِ اللآلي لكونِه كذلك حقًّا وتصويبا، جزى اللهُ مؤلِّفَه شيخَ المعرفةِ والهداية، الآخذَ بيدِ المريدين عن الزَّلةِ والغواية، الشَّيخَ القادريَّ الرفاعيَّ النقشبنديَّ الخالدي، السَّيدَ عبدَ الحميدِ أفندي، آلوسيَّ زاده، رزقه اللهُ الحسنى وزيادة.

وكتب أحقرُ العبادِ
بهاءُ الحقِّ القرشيُّ اللاهوريُّ الدَّيريُّ

تقريظ
العالم إبراهيم أفندي المَوْصِلي

هذا التَّقريظُ للأديبِ الذي أزرى بالسَّمهريَّة[١] يَرَاعُه، وطاول الجوزاءَ بَاعُه، الكاتبِ الذي لو رآه عبدُ الحميدِ لَقَطَّ أقلامَه، أو ابنُ العميدِ لحمل له في كَتيبَةِ الفضلِ أعلامَه، ذي الفضلِ الجليلِ الجليِّ إبراهيمَ أفندي المَوْصِليِّ، وهذا قولُه:

حمدُ حامدٍ لمولاه الكريمِ الحميد، ذي العرشِ العظيمِ المجيد، الذي نوَّرَ قلوبَ المؤمنين بمصباحِ لا إلهَ إلا اللهُ، وحلَّى ألسِنَةَ الموحِّدين وجمَّل بها منهم الأفواه، وجعل كلمةَ التَّوحيدِ أحسَنَ الكلامِ وأحكمَ الأحكام، وعقد لواءَ العزِّ والكرمِ لأهلِ الإيمان، وأوعد كما أعدَّ «لمن خافَ مقامَ ربِّه جنَّتان»، جزاءً بما عقدوا على القلوبِ عَقْدَ العقائد، فميَّزهم على مَن سِوَاهُم بأنوارِ العقودِ والفرائد، وأذلَّ بصارمِ آياتِه رقَبَةَ كلِّ عالٍ عتيد، وذلَّ بنورِ بيِّناتِه كلَّ غالٍ عنيد، بإرسالِ رسولٍ بيَّن لنا سننَ الهدايةِ والهدى، وحذَّرنا سبيلَ الغوايةِ والرَّدى، وكلُّ شيءٍ فصَّله تفصيلًا، وتفضَّل به علينا تفضيلًا، صلَّى اللهُ تعالى عليه وآلِه وصحبِه وسلَّم، وعظَّم ومجَّد وكرَّم.

أما بعدُ،

لمَّا غُصْتُ بأحبالِ فكري في عُبَابِ خِضَمِّ حقائقِ هذه العبارات، لاستخراجِ غررِ دُرَرِ دقائقِ هذه الإشارات، وأرسلتُ خيولَ خيالِ نظري في حَلَبَةِ الدَّلائلِ لأقتفي أثرَ

---

(١) السَمْهَرِيَّةُ: القناةُ الصلبةُ، ويقال هي منسوبةٌ إلى سَمْهَر: اسمُ رجلٍ كان يقوِّم الرماحَ. يقال: رمحٌ سَمْهَرِيٌّ، ورِماحٌ سَمْهَرِيَّةٌ. يُنظر: «الصحاح» مادة: (سمهر).

السِّباق، فعذرًا أن يُشقَّ النُّها أثرُ سَنَا غُبَارِ سنابك هاتيك العِتَاق، والعاديات ضبحًا، فالموريات قدحًا، فالمغيرات صبحًا، إنَّه لشرحٌ تنشرحُ الخواطرُ بمطالعتِه، وتنجلي النَّواظرُ بمراجعتِه، وما هو إلا روضةُ عَبيرٍ نسيمُها رَوحٌ وَرَيْحان، وجنَّةُ زُلالٍ تسنيمها يغني عن الدِّنانِ والحان، كيف لا وقد تصدَّى لشرحِ هذه المنظومةِ في سلكِ اللآلي التي هي غايةُ المآلِ ونهايةُ الأمالي حضرة قدوةِ العلماءِ المحقِّقين، وجنابِ زبدةِ الفضلاءِ المدقِّقين، شمسِ المسترشدين، وأنسِ الموحِّدين، جامعِ مجامعِ العلوم، من المنطوقِ والمفهومِ والمعلوم، بحرِ الفضائلِ وسحابِ الفواضل، ذي الصِّفاتِ الحميدة، والكمالاتِ المفيدةِ المجيدة، الأوحديّ الذي لم يسمح الدَّهرُ بمثلِه، واللَّوذعيّ الذي لم يُسْمَع بمثلِ ما سُمِعَ من مجدِه وفضلِه، زهرةِ دارِ السَّلام، ودرَّةِ قبةِ الإسلام، ذي السَّجايا الحميدة، والمزايا السَّعيدة، السَّندِ القويّ، والسَّيدِ الصَّفيّ الوفي، حميدِ الدِّينِ السَّيدِ عبدِ الحميدِ أفندي آلوسيِّ زاده. أناله اللهُ تعالى الحسنى وزيادة آمين.

وأنا الفقيرُ إلى مولاه العليّ
إبراهيمُ بنُ مير محمود المَوْصِليُّ

تقريظُ
العالمِ السَّيدِ خضر أفندي

هذا التَّقريظُ للذَّكيِّ الذي اخضرَّ به روضُ الكمال، وأينع به فَنَن الفضلِ والإفضال، مَن هو عندي بمنزلةِ ولدي السَّيدِ خضر أفندي:

أَبَـرْقٌ لاحَ فـي أُفُقِ الشِّـمَالِ ... أم انكَشَـفَ الغَمامُ عَنِ الِهلالِ
أمِ ارْتَفَعَ الحِجَابُ عنِ الخَبَايَا الْـ ... لَتي أُضْمِـرْنَ في بَـدْءِ الأمَالي
نَعَمْ طَلَعَتْ شُمُوسُ الفَضْلِ فيما ... تَـلاه الحَبْـرُ مِـنْ نَثْـرِ اللآلي
حميـدُ الدِّيـنِ عمّـانُ المعاني ... وسعدُ العصرِ بل صدرُ المعالي
ومَـنْ قَدْ فَـازَ بالقِـدْحِ المعلَّى ... فأَتْبِـعْ بالرَّقِيـبِ بـلا جِـدَالِ
لَقَـدْ حَلَّقْـتُ بـازي الفكر فيه ... وأصدرتُ القريحـةَ عن كلالِ
وعُمْـتُ ببحْـرِه مـدًّا وجَـزْرًا ... وَنزَّهْـتُ الفـؤادَ عـن الملالِ
فأَلْفَيْـتُ الغِنـى فيمـا حَـوَاهُ ... عنِ الأغْيَـارِ مِنْ غيـرِ احْتِمَالِ
وجدتُ الصَّيـدَ كُلَّ الصَّيدِ فيه ... وإنْ يَكْـرَه مَقَالِـي كُلُّ قَالـي
فمَنْ يُـرِدِ السَّـعَادةَ فـي مَعادٍ ... ويرجو السِّـلمَ مِنْ قِيـلٍ وَقَالِ
ويَنْتَظِـرِ الزِّيـادَةَ بَعْـدَ عَفْـوٍ ... وَيَنْجُـو اليَوْمَ مِن شِـبْهِ اعتزَالِ
يُـلازِمْ بـابَ كَعْبَةِ بَحْـرِ فَضْلٍ ... وَيَغْتَنِـمِ الخَلاصَ مِنَ السُّـؤَالِ
فَـلا زَالَ الإلـهُ لـه حَفِيظًـا ... وعَـنْ كَيْدِ الأعَادِي فـي تَعَالي

وكتب الفقيرُ
خضرُ بنُ السَّيدِ يوسفَ

[illegible]

كتاب

نثر اللآلي . على نظم الامالي

تصنيف العالم الفاضل . واملاء الفرد الكامل . مشكاة انوار الحقائق . مظهر اسرار الدقائق . آية الله الكبرى . وعارفه الادرى . ذو الفيض القدوسي . حميد الدين السيد عبدالحميد البغدادي الالوسي . اعلا الله في الجنان مقامه . وسقى ثراه بصوب الرضوان والكرامه امين

طبع بنفقة عمدة التجار ذوى المكارم . ومن له في وجه المفاخر غرر باسم . المتصف بحسن الخلق والمعاملة . والمتحلي بحلية الصدق والمجامله . الحسيب النسيب . والفائز من سهم الوفاء باوفر نصيب . السيد احمد الشيخ بالساحلي من سكنة مركز ولاية البصرة المحميه نجل الشيخ الكامل . والمرشد الواصل خليفة المصنف في الطرق العليه القادرية والنقشبندية المكين الامين . الشيخ محمد امين . قدس الله روحه ونور ضريحه .

طبع بمطبعة الشابندر في محروسة بغداد سنه ١٣٣٠

صورة غلاف الطبعة القديمة للكتاب


ما شاء الله

بسم الله الرحمن الرحيم

ان احلى ماتغنت به بلابل الاقلام ، فى رياض الكلام ، واولى ما ترنمت به على افنان العرفان حمائم الافهام ، (حمد) حميد شرح لقبول امره صدور السعداء ، وشكر شكور دلت بدائع صنعته على انفراده بالايجاد والانشاء ، (وابهى) ما يكون تاليا لمقدم قضايا حمده وشكره ، (صلاة) وسلام على سيدنا محمد قطب دائرة علم التوحيد ومعدن سره ، وعلى آله واصحابه الذين نظموا فرائد العقائد الدينية فى سلكى الاخلاص والايقان ، ونثروا جزع الشرك وشبه ذوى الشك

صورة الصفحة الأولى من الطبعة القديمة للكتاب

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إنَّ أحلى ما تغنَّت به بلابلُ الأقلامِ في رياضِ الكلام، وأَوْلى ما ترنَّمتْ به على أفنانِ العِرفَانِ حمائمُ الأفهام؛ حَمْدُ حميدٍ شَرَحَ لقبولِ أمرِه صُدورَ السُّعداء، وشُكْرُ شَكُورٍ دلَّتْ بدائعُ صنعتِه على انفرادِه بالإيجادِ والإنشاء، وأَبْهى ما يكونُ تَاليًا لمقدَّمِ قضايا حمدِهِ وشُكرهِ صلاةٌ وسلامٌ على سيِّدنا محمَّدٍ قُطبِ دائرةِ علمِ التَّوحيدِ ومَعْدِن سرِّه، وعلى آلِه وأصحابه الذين نَظَموا فرائدَ العقائدِ الدِّينيةِ في سِلْكَي الإخلاصِ والإيقان، ونثروا جزعَ الشِّركِ وشُبَهِ ذوي الشَّكِ بما أتقنوه من الأحكامِ الشَّرعيةِ أيَّ إتقان.

وبعدُ،

فيقولُ عيبةُ العُيوبُ، وذَنوبُ الذُّنوبِ أسيرُ هواهُ النَّفسي السَّيدُ عبدُ الحميدِ البغداديُّ ابنُ السَّيدِ عبدِ اللهِ أفندي الآلوسيّ، شملهم اللهُ تعالى بلُطفِه القدسيّ:

إنَّ العلمَ بينما هو يَئِنُّ أَنينَ دَنِف، ويَحنُّ حنينَ مَن فارَقَ الإلف؛ لما قد دهَاه من طَوارِق الزَّمان، وعرَاهُ ممَّا فصَمَ عُراهُ من نَوائِبِ الحدَثَان، حيث لم يبقَ فيه راغب، ولا مَن يعدُّه ولو مِن أدنى المناقب.

قد أَفَلَتْ نجومُه، وانطَمسَتْ رُسُومُه، ونادى على بَنِيه منادي الفَناء، ومُحِيَ ظلُّهم من الأقطَارِ والأرجاء، والمدارسُ تَشكُو ألَمَ الدُّروس، وتَلطُمُ بأكُفِّ كُتُبها على أولئك الرُّؤوس، وخيولُ الجهلِ تَصولُ وتجول، وليس ثمَّة مَن يَعقِرهُا بسيفِهِ المسلول، إذ طلعَ مِن غَابِ السَّلطنةِ ضُرغَامُها، وسُلَّ من قِرابِ الخلافةِ صَمصَامها،

حضـرةُ الملكِ الذي خضعتْ لسطوتِه الملوك، وتَساوى في عدلِه المالكُ والمملُوك، سُلطانُ السَّلاطين، وظلُّ اللهِ في الأراضين، مُشيِّدُ أركانِ الملَّةِ والدِّين، ومقوِّمُ دعائمِ الإسلامِ والمسلمين، مقلِّدُ أجيادِ أهلِ العلمِ بعقودِ الإنعام، ومُتوِّجُ رؤوسِ أولي الفضلِ بمزيدِ الإكرام، البحرُ الخِضَم، والمُتجَسِّمُ من محضِ اللُّطفِ والكرم، قطبُ مركزِ السَّلطنةِ والخلافة، ومَن فاقَ بمحاسنِ صفاتِه أسْلافَه. الملكُ الأعظمُ والسُّلطانُ المعظَّمُ، المؤيَّدُ بالتَّأييداتِ الرَّبانيَّة، والمظفَّرُ على أعدائِه بالنُّصـرةِ الإلهية.

حضرةُ مولانا أميرِ المؤمنين، وإمامِ الموحدين، السُّلطانُ ابنُ السُّلطانِ عبدِ المجيدِ خان ابنِ السُّلطانِ الغازي محمود خان(١)، لا زال عِقَابُ راياتِ نصـرِه مُنقَضًّا على رؤوسِ أعادِيه، وإغماد سيوفِ جنودِه المظَفَّرةِ نحورَ مُعَانديه، ولا برحتْ أيَّامُه في امتداد، وإقبالُه في ازدياد، وملوكُ الأرضِ خَاضِعَةً لهيبتِه، مُنقَادةً لسطوتِه بحُرمَةِ خاتمِ الخلافةِ النَّبوية، وأوَّل مَن تكلَّل بتاجِ سلطنةِ الرِّسالةِ العليَّة، علَّةِ المخلوقات نبيِّنا محمَّدٍ عليه من اللهِ ـ جلَّ شأنُه ـ أفضلُ الصَّلاةِ وأجملُ التَّسليمات، وعلى آلِه وأصحابِه البَررةِ السَّادات.

فانتُدبَ لذلك الأمرِ العظيم، وقام على ساقِ العدالةِ في ذلك الخَطْبِ الجسيم، فجرَّد سيفَ عدلِه، وانتقمَ من الجهلِ للعلمِ وأهلِه، وأشكى المدارس، وأعادها ببنيها أوانس، ورغَّبَ في العلمِ ورهَّب، وآنَسَهُ إلى القلوبِ وحبَّب، وبَسَطَ لطالبيهِ مُوائدَ

---

(١) عبد المجيد: هو السلطان عبد المجيد خان بن محمود خان، ولد سنة ١٢٣٧هـ، وجلس على تخت السلطنة بعد موت والده سنة ١٢٥٥هـ، وفي مدته قوي الاتحاد مع دولتي فرنسا وإنكلترا، فحسَّنوا له إحداث القوانين المسماة بالتنظيمات الخيرية، وقعت في زمنه عدة حروب، جدد مسجد النبي ﷺ، ومدة سلطنته ثنتان وعشرون وستة أشهر. ينظر: «حلية البشر» (١: ٣٠)، و«تاريخ الدولة العثمانية» ص٤٥٥.

النِّعم، وزاد على الرَّاغبين فيه مزيدَ الكرم، حتى غدتْ رايَاتُه خَافِقةً في الخَافِقَيْن، وأعلامُهُ منصوبةً فوقَ الفرقدَيْن.

فوجبَ على أبنائِه وطلَّابِه وأهلِه وأصحابِه شُكرُ أيادي ذلك الملكِ الأعظم، والسُّلطانِ المعظَّم، دامتْ شوكتُه ما دام العالمُ.

وإنِّي وإن لم أفْتُرْ عن الدُّعاءِ لبقاءِ شوكتِه، واستدامةِ سطوتِه، وطولِ حياتِه ومدَّتِه، ونجاحِ ظَفْره ونُصـرَتِه، ولا عن تعطيرِ المحافلِ بمحاسِنه العطرةِ النَّديَّة، ومناقبِه المسكيَّةِ الورديَّة، لكنِّي لم أبلغْ في ذلك أقصى ما يُراد، وأريد ولم أُؤَدِّ ـ وهيهاتَ ـ حقَّ بعضِ فضلِه الوافرِ المديد.

فأردتُ نشرَ مدائِحِه على وجوهِ الدُّهورِ والأعوام، وتخليدَ دعائي له على ممرِّ الأزمانِ والأيام، فما رأيتُ إلا أن أصنِّفَ كتابًا ينتفعُ به العامُّ والخاص، والدَّاني والقاص، مشتملًا على ذلك، ومشحونًا بما هنالك، أخدمُ به تلك الأعتاب، وأقدِّمه إلى هاتيك الرِّحاب.

فطفِقتُ أجوبُ فيافيَ الأفكارِ على ما هو الأليقُ بهذا المقام، فأرشدني التَّوفيقُ الإلهيُّ إلى علمِ الكلام؛ إذ هو المحكُّ الذي يظهرُ به التَّفاضل، والمضمارُ الذي يقع به بين فرسانِ الأنظارِ التَّناضل، مُعتَرَكُ الفضلاء، ومُتَبَارَزُ الأجلّاء، وقد فاق بدقائِقِه سائرَ العلوم، فما هو إلا شمسٌ وما هي إلا نجوم، مـحلُّ التَّحقيقات، ومعدنُ التَّدقيقات، جامعٌ لغررِ المسائل، وحاوٍ لجميعِ الفضائل، وحيث إنَّ بضاعتي فيه مُزْجَاة، وظلِّي فيه أقصـرُ من ظلِّ حصاة، لم أستطع إثقالَ مَتْنٍ بكبارِ المتون، ولا الإقدامَ على ما قد قام بأعبائِه المحقِّقون.

فاخترتُ من بين متونِه السَّنية، وانتخبتُ من جملةِ منظوماتِه البهيَّة المنظومةَ

الأماليَّة، حيث إنَّها قد اشتملت من هذا الفنِّ على كثيرٍ من غُرَرِ الفوائد، واحتوت على جملةٍ من نفائسِ الفَرائِد، قد عمَّ به الانتفاع، وانتشرت في أكثرِ البقاع، وكم قد رَوَتْ عِطَاشًا، وأنعشتهم بِزُلالِ تحقيقاتِها انتِعاشًا، ومع ذلك لم تُزوَّج بكفؤٍ كريم، ولا مُنِحَت مع كثرةِ شرّاحها بشـرحٍ يُبري الكليم، فَسُقْتُ جوادَ العزم، وشددتُ حزامَ الحزم؛ لإيضاحِ غوامضِ مشكلاتِها، وإظهارِ دقائقِ معضلاتِها، واستغرقتُ في ذلك اللَّيلَ والنَّهار، وضَرَبْتُ صفحًا عمَّا أنا فيه من الأكدار. فجاء بأَيسَرِ مُدَّةٍ وأقصرِ زمان، شرحًا يَستَحسِنُه المنصفون من الإخوان، لَم آلُ جهدًا في تفصيلِ مُجمَلِ مسائِله، وتحقيقِ مباحثِه المهمَّةِ لمحاوله.

وإنِّي لأرجو ممَّن طاب خيمُه، وسَلِمَ من أداءِ الحسدِ أَدِيمُه، إذا رأى خطأً بما أمليتُه أو سهوًا فيما تَلوتُه واستكتَبتُه، أن يَصفَحَ عن الزَّلل، ويُصلِحَ الخلل، ويُسَامِحَ مَن اعتَاض بنورِ بصيرتِه عن ضوءِ بصرِه ومقلتِه، ويَعذُرَ مَن لم يكن مُدَّةَ عمرِه خطَّ بيمنِه كتابًا، ولا برى ـ وحقِّ الباري ـ قلمًا، ولا لاقه في محبرتِه.

فكم قَبْلي مِن مصنِّفٍ فاضلٍ زُفَّتْ له مخدَّراتُ إبكارِ المعاني، أخطأ في إصابةِ المَحَز، وكم من فردٍ ناقدٍ بصيرٍ ليس له في الفضلِ ثانٍ سها فيما كتب، أَطْنَبَ أو أَوْجَز. ورُبَّ سيفٍ هنديٍّ أو يمانيٍّ بيُمنَى الكَميِّ نبا، وجوادٍ لم يُسْبَقْ في مضمارٍ ولا يُشَقُّ له غبارٌ عثَرَ وكَبَا، على أنَّ الإنسانَ محلُّ السَّهوِ والنِّسيان، ومن ذا الذي ما ساءَ قط، ومن له الحسنى فقط.

وسَمَّيتُه بـ«**نَثْر اللآلي على نَظْمِ الأمالي**»، واللهُ سبحانه المستعان، وعليه جلَّ شأنُه التُّكلان، وقد آن أن أشرعَ في المقصود، متوكِّلًا على ذي الكرمِ والجود، فأقول:

اعلم: أولًا: أنَّه ينبغي لكلِّ طالبِ علمٍ أن يتصوَّرَ ذلك العلمَ بحدِّه أو برسمِه[١]؛ ليكونَ على بصيرةٍ فيه، وأن يعرفَ موضوعَه، إذ به يحصُلُ تمايزُ العلومِ بعضِها عن بعضٍ، وأن يعرفَ غايتَه ليزدادَ رغبةً فيه؛ ولئلا يكونَ سعيُه عبثًا فيما يعنيه.

فحدُّ علمِ الكلامِ: علمٌ بأمورٍ يُقتدَرُ معه على إثباتِ العقائدِ الدِّينيةِ، بإيرادِ الحُجَجِ ودَفْعِ الشُّبَه.

وموضوعُه: المعلومُ من حيثُ إنَّه يتعلَّقُ به إثباتُ العقائدِ الدِّينيةِ[٢].

وغايتُه خمسةُ أمورٍ:

أولُها: التَّرقي من حضيضِ التَّقليدِ إلى ذُروةِ الإيقانِ.

وثانيها: إرشادُ المسترشدين بإيضاحِ الحقِّ المبين، وإلزامُ المعاندين بإقامةِ البراهين.

وثالثُها: حفظُ قواعدِ الدِّين عن أن تستزلَها شُبَهُ المبطِلِين.

---

(١) قال السيدُ الشريفُ الجرجانيُّ: حدُّ كلِّ علمٍ هو ما يُقال جوابًا لسؤالِ سائلٍ سأل عن حقيقةِ ذلك العلمِ، ومَن لا يعرفُ حقيقةَ الشيءِ لا يطلُبُه؛ لذا تأكد على مَن أراد الشروعَ في طلبِ علمٍ تقديمُ تعريفِه ليكون على بصيرةٍ في طلبِه، فإنه إذا تصوَّره بتعريفِه فقد أحاط بجميعِه إحاطةً إجماليةً باعتبارِ أمرٍ شاملٍ له يضبطُه ويميزُه عما عداه من العلومِ. يُنظر: شرح السيد الشريف على «المواقف» (١: ٣١).

(٢) إذ موضوعُ كلِّ علمٍ هو ما يُبحَثُ في ذلك العلمِ عن عوارضِه الذَّاتيةِ، ولا شك أنه يُبحث في هذا العلمِ عن أحوالِ الصَّانعِ من القِدمِ والقدرةِ والإرادةِ، وغيرها مما هو عقيدةٌ إسلاميةٌ ليُعْتقدَ ثبوتُها له، وعن أحوالِ الجسمِ والعَرَضِ من الحدوثِ والافتقارِ والتركيبِ والأجزاءِ، وقبولِ الفناءِ ونحوِ ذلك؛ فإن تركيبَ الجسمِ وقبولَه للفناءِ دليلُ افتقارِه إلى الموجِدِ له، وكلُّ هذا بَحثٌ عن أحوالِ المعلومِ لإثباتِ العقائدِ الدينيةِ. يُنظر: «بحوث في علم الكلام» (ص١٨).

ورابعُها: أن تُبنَى عليه العلومُ الشَّرعيةُ، فإنَّه أساسُها، ومنه أَخْذُها واقتباسُها.

وخامسُها: صحَّةُ النِّيةِ والاعتقادِ، للفوزِ بدارِ الخُلْدِ يومَ التَّناد.

ثمَّ إنَّ هذا العلمَ يُسمَّى بالكلامِ؛ لتصديرِ مباحثِه بقولِهم: الكلامُ في كذا وكذا؛ أو لشهرةِ الخلافِ في مسألةِ كلامِ اللهِ تعالى، التي هي من مُهِمّات مباحثِه، ومُشتَهرَاتِ مطالبِه، فإنَّ أوَّلَ خلافٍ وقع في الدِّين كان في كلامِ اللهِ تعالى، أهو مخلوقٌ أم غيرُ مخلوقٍ؛ أو لتحصيلِ المشتَغِلِ به قدرةً على الكلامِ في تحقيقِ الشَّرعياتِ وإلزامِ الخَصْمِ.

وما ورد عن بعضِ السَّلفِ الصَّالحِ من المنعِ عن الاشتغالِ به، وإمعانِ النَّظرِ في مباحثِه، فهو في حقِّ مَن ليس له رسوخُ قَدَمٍ في تحقيقِ دقيقِ مطالبِه، وغوامضِ مسائلِه، خوفَ الارتيابِ والشَّكِّ، وإلّا فلا معنى للمنعِ عن الاشتغالِ بما هو أصلُ الواجبات، وأساسُ المشروعات. فقد ذهب جماعةٌ من الفضلاءِ إلى أنَّه فرضُ عينٍ، وذهب آخرون إلى أنَّه فرضُ كفايةٍ دفعًا لتكليفِ الـمَرءِ بما لا قدرةَ له عليه لدقَّةِ طرقِ هذا العلمِ، فلا يهتدي كلُّ أحدٍ إليها، سِيَّما العامةُ.

وقد ثابر على تحقيقِ مسائِله العلماءُ العاملون، واشتغلَ به الزُّهادُ الوَرِعون، صلحاءُ هذه الأمَّةِ وأجِلّاؤها، وخيارُ الملَّةِ وفُضَلاؤها، وألَّفوا فيه كُتبًا كثيرة، وأسفارًا شهيرة، منها هذا المتنُ الذي أخجل الثُّريَّا نَظْمُ عقودِه، وأزرى بالرَّوضِ إذا تحلَّى بزاهي ورودِه، للعالِمِ العاملِ والعارفِ الكاملِ، وليِّ اللهِ بلا نزاع، ومَن ملأ ذكرُ فضائِله في الخَافِقَيْن الأسماع، سِرَاجِ الدِّينِ عليِّ بنِ عثمانَ الأُوشِيِّ ـ بضمِّ الألفِ وكسرِ الشين ـ نسبةً إلى أُوش من بلادِ فَرْغانة من ممالكِ ما وراءَ النهرِ، التي فتحها قتيبةُ بنُ مسلمٍ في سنةِ خمسٍ وتسعين في أيامِ الوليدِ بنِ عبدِ الملكِ بنِ مروان.

وأوَّلُ عَقْدٍ زانَ نظمَ فرائِده التَّمام، وفَنَنٍ زها بورودِه بعد أن زيحَ عنها بَرَاقِعُ

الأكمام؛ قولُه تَغمَّدُه اللهُ تعالى برحمتِه وأسكنه فسيحَ جنَّته: [من الوافر]

يَقُولُ العَبْدُ في بَدْءِ الأَمَالِي لِتَوْحِيدٍ بِنَظْمٍ كالـلّآلِي

(يَقُولُ): فعلٌ مضارعٌ متحرِّكُ العينِ ساكنُ الفاءِ في الأصلِ، ثمَّ نُقلتْ حركةُ عينِه إلى فائِه، فانعكس الأمرُ تحريكًا وسكونًا.

وهو من القولِ بمعنى: التَّكلمِ بكلامٍ صادقٍ أو كاذبٍ، ويُطلَقُ على الرأيِ والاعتقادِ مجازًا. والقولُ، والمقالُ، والمقالةُ، مصادرُ لـقال يقولُ.

وأصل «قال» قَوَلَ تحرَّكتِ الواوُ وانفتح ما قبلَها فقُلِبَت ألفًا، ويقال لما فشا من القولِ: قَالةٌ وقالًا وقيلًا، ويقال: أَقْوَلْتَني ما لم أقُلْ، وقَوَّلْتَنِي: نَسبتَه إليَّ، ورَجُلٌ مِقْولٌ ومِقوالٌ كثيرُ القولِ.

و(العَبْدُ): على أضربٍ، منها: عبدٌ بحكمِ الشَّرعِ، وهو ما يصحُّ بيعُه وابتياعُه من النَّاسِ.

ومنها: عبدٌ بالإيجادِ، وذلك ليس إلا للهِ تعالى.

ومنها: عبدٌ بالعبادةِ والخدمةِ، والنَّاسُ في هذا على ضربَيْن: عبد الله مخلصًا، وعبد الدُّنيا وأعراضِها، وهو المعتكِفُ على خدمتِها ومراعاتِها.

والمقصودُ هنا عبدُ الإيجادِ، وأراد النَّاظمُ به نفْسَه اعترافًا بعبوديَّتِه التي هي نهايةُ التَّواضعِ، وغايةُ الخضوعِ، وقضيَّةُ التَّعبيرِ به التَّشرُّفُ. فقد أفاد غيرُ واحدٍ من العلماءِ أن مقامَ العبُوديَّةِ أشرفُ من مقامِ الرِّسالةِ والنُّبوَّةِ، معلِّلًا ذلك بعدمِ تحقُّقِهما بدونِها؛ ولهذا قال اللهُ تعالى في سورةِ الإسراءِ: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: ١]، ولم يقلْ برسولِه أو بنبيِّه، والمقامُ ما عرفتَ، وقد ورد أمثالُ ذلك في

الكتابِ العزيزِ في غيرِ موضعٍ وُصِف الرُّسلُ به في مقامِ المدحِ والتَّعظيمِ.

ولقد أحسن مَن قال: [من السريع]

لا تَدْعُنـي إلّا بِيَـا عبْدَهـا فـإنَّـهُ أَشْـرَفُ أسْمـائِيـا

و(أل) الداخلةُ عليه عوضٌ عن المضافِ إليه، إذ التَّقديرُ «عبدُ المعبودِ بالحقِّ».

و(البَدْءُ) بمعنى الابتداءِ.

و(الأمَالي) اسمٌ لهذا المتنِ، وهو في الأصلِ جمعُ إملاءٍ، وهو الكَتْبُ عن ظهرِ الغيبِ من غيرِ نظرٍ إلى مكتوبٍ يستعينُ به، وهذا المتنُ حَرِيٌّ بهذه التَّسميةِ، إذ هو نظمٌ، والنَّظمُ ممَّا يُحفظُ فيُملَى عن ظهرِ غيبٍ.

و(في) ظرفٌ لـ«يقولُ»، و(لِتَوحيدٍ) علَّةٌ له، أي: لأجلِ توحيدِ الرَّبِّ تعالى وتقدَّس.

والتَّوحيدُ: نفيُ العبدِ الآلهةَ الباطلةَ، والتَّصديقُ بأنَّ اللهَ تعالى وحدَه لا شريكَ له، أحدٌ في ذاتِه، واحدٌ[1] في صفاتِه.

---

(١) هل أحدٌ وواحدٌ مترادفان أم لكلٍّ معناه الخاصُّ به؟ قيل: الواحدُ والأحدُ مترادفان، وقد وصف اللهُ تعالى نفسَه بهما في القرآنِ فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤] وقال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١].

وقيل: يُفرَّق بينهما، فالواحدُ يُستعمل في الدِّلالةِ على تفرّدِ الصفاتِ، تقول: فلانٌ واحدُ زمانِه، أي: تفرَّد بصفاتٍ كماليّةٍ لا يشاركُه فيها غيرُه، وكذا تقول: اللهُ واحدٌ، أي: متفرِّدٌ في صفاتِه لا يشاركُه فيها أحدٌ.

والأحدُ يُستعمل للدلالةِ على تفرّدِ الذاتِ، تقول: اللهُ أحدٌ في ذاتِه، أي: تفرَّد في ذاتِه فلا توجد ذاتٌ تشبهُها. لذلك قال الأزهريُّ: لا يوصفُ شيءٌ بالأحديةِ غيرُه تعالى، فلا يقال: رجلٌ أحدٌ ولا درهمٌ أحدٌ، كما يقال: رجلٌ وَحَدٌ، أي: فردٌ؛ لأن أحدًا صفةٌ من صفاتِ اللهِ تعالى التي استأثر بها فلا يُشركُه فيها شيءٌ. يُنظر: «تهذيب اللغة» (٥: ١٩٦).

فالتَّوحيدُ والتَّصديقُ توأمان لا ينفكُّ أحدُهما عن الآخرِ، والإقرارُ شرطٌ على ما صرَّح به جماعةٌ[(١)]، ومن ثَمَّ سُمِّيت «لا إلهَ إلا اللهُ» كلمةَ التَّوحيدِ؛ فمَن ترك الإقرارَ فهو كافرٌ، ومَن ترك التَّصديقَ فهو منافقٌ، ومَن ترك العملَ فهو فاسقٌ، ومَن ترك السُّنةَ فهو مُبتدِعٌ.

و(**بِنَظْمٍ**) متعلِّقٌ بـ«بَدْء» لقربِه منه، وهو الجمعُ والتَّرتيبُ بين الكلماتِ المتناسبةِ، ويُطلق على ما يقابلُ النَّثرَ.

و(**كاللّآلي**) متعلِّقٌ بمحذوفِ صفةٍ لـ«نَظْمٍ»، أي: بِنَظْمٍ كائنٍ كاللّآلي، وقيل: الكافُ بمعنى مثلٍ، فلا متعلِّقَ حينئذٍ ولا حَذْفَ؛ لأنَّه بنفسِه صفةٌ له، ويُؤَوَّلُ لجمودِه بمشبَّهٍ.

واللآلي: جمعُ لؤلؤةٍ، وهو كبارُ الدُّرِّ، وصغارُه المَرجانُ، وقيل: اللؤلؤُ ما صغُر منه، والمرجانُ الكبارُ.

والمعنى: يتكلَّمُ عبدُ اللهِ في كتابِه المسمَّى بـ«الأمالي» لبيانِ توحيدِه، بنظمِ كلامٍ حَسَنِ التَّرتيبِ، متناسبِ الكلماتِ، مثلِ نظمِ اللآلي المنتظمةِ في سلكٍ واحدٍ؛ لـمَيْلِ الطَّبعِ إليها، واستحسانِ ترتيبِها. وإذا حقَّقتَ ما تقرَّر، وفهمتَ ما مَرَّ.

فأقول: صانعُ العالَمِ على الإطلاقِ واحدٌ لا شريكَ له، وهو اللهُ تعالى؛ لِما ورد في الكتابِ العزيزِ والسنةِ من الآياتِ الصَّريحةِ والأخبارِ الصَّحيحةِ، ولأنَّه لو كان معه إلهٌ آخرُ لوجب له ما يجبُ للهِ تعالى، واستحال عليه ما يستحيلُ على اللهِ تعالى،

---

(١) قال العلامةُ الأصوليُّ أكملُ الدين البابرتيّ: والإقرارُ شرطُ إجراءِ أحكامِ الإسلامِ عليه، هذا هو المرويُّ عن أبي حنيفة رحمه الله، وإليه ذهب الشيخُ أبو منصور الماتريديُّ، وأبو الحسن الأشعريُّ، والقاضي أبو بكر الباقلانيُّ، وأبو إسحاق الإسفرايينيُّ. يُنظر: «شرح الوصية» (ص٦١).

وجاز عليه ما يجوزُ على اللهِ تعالى، ولم يخلُ من أنَّهما إما أن يختلفا في الإرادةِ أو يتَّفقا، وكلا القسمَيْن مستحيلٌ.

أما الأولُ: فلأنَّهما لو اختلفا في إرادةِ خلقِ جوهرٍ لا ينقسمُ مثلًا لَلَزِم عجزُهما معًا؛ وذلك لأنَّ نفوذَ إرادتِهما معًا محالٌ؛ لأنَّه اجتماعُ النَّقيضَيْن، فإذا نفذتْ إرادةُ أحدِهما دون الآخرِ لزِم عجزُهما، أما عجزُ مَن لم تنفذْ إرادتُه فظاهرٌ، وأما عجزُ الآخرِ فلأنَّهما مثلان، فيجب لأحدِهما ما يجبُ للآخرِ، وإذا لزِم عجزُهما معًا لزِم أن لا يوجد حادثٌ، ووجودُ الحوادثِ مشهودٌ بالعيانِ، فيلزمُ من وجودِ الحوادثِ عدمُ المِثلِ والنَّظيرِ له تعالى، هذا على تقديرِ اختلافِهما.

وأما على الثَّاني، وهو تقديرُ اتِّفاقِهما:

فأقولُ: هذا الاتفاقُ المفروضُ بين الإلهَيْن المقدَّرَيْن إما أن يكون جائزًا، فيكون الاختلافُ جائزًا أيضًا، أو يكون واجبًا، فلا يمكنُ أن يجوزَ الاختلافُ أصلًا، وعلى كلا التَّقديرَيْن يلزمُ عجزُهما معًا أيضًا.

أما على الأول: فظاهرٌ؛ لأنَّ المفروضَ جوازُ الاتفاقِ، وهو مستلزمٌ لجوازِ الاختلافِ، والاختلافُ يوجِبُ العجزَ لما عرفتَ آنفًا.

وأما على الثاني: وهو أن يكونَ الاتفاقُ واجبًا، والواجبُ لا يجوزُ نقيضُه، فيلزمُ عجزُهما إن لم يَقدِرْ كلٌّ منهما على مخالفةِ الآخرِ، وإن قَدِر أحدُهما على مخالفةِ الآخرِ دونه، لزم عجزُ الذي لا يَقدِرُ على المخالفةِ، وهو ظاهرٌ، ولزم عجزُ القادرِ على المخالفةِ أيضًا؛ لأنَّه مِثلُه، ويلزمُ على تقديرِ الاتفاقِ واجبًا كان أو جائزًا عجزُهما من طريقٍ آخرَ، وهو أنَّهما إذا اتَّفقا على إيجادِ جوهرٍ فردٍ فلا يمكنُ أن تنفذَ فيه قدرةُ كلٍّ واحدٍ منهما وإرادتُه؛ لأنَّه جزءٌ لا تركيبَ فيه بالفعلِ ولا بالقوةِ، بل تَنفُذُ فيه قدرةُ الأوّلِ، فإذا نفذتْ فيه قدرةُ الآخرِ، لزم أن يوجدَ ما كان موجودًا، فإذًا يلزمُ

عجزُهما إنْ لـم تنفُذْ قدرتاهما، أو عَجَز أحدُهما إنْ نفذتْ قدرةُ الآخرِ، ويلزمُ عن عجزِ أحدِهما عجزُ الآخرِ؛ لأنَّه مِثلُه ونظيرُه.

فإن قلتَ: تحقُّقُ العجزِ متوقِّفٌ على تعلُّقِ قدرةِ كلٍّ من الإلهَيْن وإرادتِه فيما تعلَّقتْ به قدرةُ الآخرِ وإرادتُهُ، فَلِمَ لا يكون العالمُ مقسومًا بينهما قسمَيْن يتصـرَّفُ كلٌّ منهما في قِسمِه ولا ينازعُه فيه الآخرُ؟ قلتُ: الجوابُ عنه من وَجهَيْن:

أحدهُما: أنَّ انقسامَ العالمِ ممتنعٌ لما تحقَّقَ بالبراهينِ القاطعةِ أنَّ عمومَ تعلُّقِ قدرةِ الإلهِ وإرادتِه بكلِّ ممكنٍ واجبٌ، فإذًا ما من ممكنٍ إلا وقد توجَّهتْ إليه قدرةُ كلٍّ من الإلهَيْن وإرادتُه فيلزمُ التَّمانعُ، وأيضًا الإلهُ الذي لا يقدرُ على تنفيذِ قدرتِه وإرادتِه في جميعِ الـمُمْكناتِ يكونُ عاجزًا لا محالةَ، فيلزمُ على هذا التَّقديرِ عجزُهما معًا.

والثاني: أنَّ اختصاصَ كلٍّ منهما بنوعٍ من العالمِ لا يخلو إما أن يكونَ باختيارِهما فيصِحُّ تركُه؛ لأنَّ الفاعلَ المختارَ يصِحُّ منه الفعلُ والتَّركُ، فيتصـرَّف كلٌّ في مقدورِ الآخرِ، فيلزمُ التَّمانعُ.

وأما بدون اختيارِهما، فيحتاجُ إلى مخصِّصٍ حاكمٍ عليهما، فيلزمُ حدوثُهما؛ لأنَّ التَّخصيصَ بلا مخصِّصٍ محالٌ؛ ولأنَّه لو كان إلهَيْن، فلا يخلو إما أن يكونا حادثَيْن أو أحدُهما حادثًا والآخرُ قديمًا أو قديمَيْن.

أما الأولُ: فيلزمُ عليه أن لا إلهَ أصلًا؛ لأنَّ الحدوثَ من صفاتِ النَّقصِ، والنَّقصُ محالٌ بالنِّسبةِ إلى الألوهيةِ، على أنَّه لا قائلَ به.

وأما الثاني: فهو تصريحٌ بالتَّوحيدِ وعينُ إثباتِه؛ إذ لا يليقُ بالإلهِ أن يكونَ ناقصًا، والحدوثُ نقصانٌ كما تقدَّم، فيكونُ الإلهُ حينئذٍ واحدًا وهو القديمُ.

وأما الثالثُ: فيلزمُ عليه أن يكونَ بينهما فُرجةٌ، والفرجةُ الكائنةُ بين القديمَيْن قديمةٌ، وبين الفرجةِ القديمةِ وبين كلٍّ من القديمَيْن فرجةٌ أيضًا، وهي قديمةٌ، فتَتَعَدَّدُ القدماءُ، وتعدُّدُ القدماءِ باطلٌ.

فظهر لك بهذه البراهينِ بطلانُ ما زعَمَتْه المجوسُ[1] والثنويةُ[2] من أنَّ صانعَ العالمِ اثنان؛ أحدُهما: خالقُ الخيرِ، والآخرُ: خالقُ الشَّرِّ، وعبَّر عنهما بعضُهم بيزدان وأهرمن، ناسبًا الخيرَ إلى الأوَّلِ، والشَّرَّ إلى الثَّاني. وبعضُهم بالنُّورِ والظُّلمةِ، مع نِسبةِ الأوَّلِ للأوَّلِ والثَّاني للثَّاني، والنَّصارى من أنَّه ثالثُ ثلاثةٍ، معبَّرًا عنها بالأقانيمِ الثَّلاثةِ، وهي: ذاتٌ، وعلمٌ، وحياةٌ، وزعم بعضُهم أنَّهم: أبٌ وهو اللهُ سبحانه، وابنٌ وهو عيسى، وأمٌّ وهي مريمُ، تعالى اللهُ عن ذلك علوًّا كبيرًا.

والطبائعيون[3] من أنَّه أربعةٌ، وهي: الحرارةُ، والبرودةُ، والرُّطوبةُ، واليبوسةُ. والأفلاكيون من أنَّه سبعةٌ، وهي: زحلُ، والمشتري، والمرِّيخُ، والشَّمسُ، والزُّهرةُ،

---

(١) المجوسُ ثنائيون، يؤمنون بوجودِ مبدأَيْن متناقضَيْن في الكونِ، هما: يزدانُ خالقُ الخيرِ، وأهرمن خالقُ الشرِّ، والمجوسيةُ دينٌ فارسيٌّ قديمٌ طرأ عليه كثيرٌ من التطورِ، وقد عرفه العربُ في الجاهليةِ وردّ عليه القرآنُ، وهم بذلك ينتمون إلى الزرداشتيةِ، وكان العربُ يعرفون عنهم عبادةَ النارِ. يُنظر: «الملل والنحل» (ص٧٣).

(٢) هم أصحابُ الاثنين الأزليَّيْن، يزعمون أنَّ النورَ والظلمةَ أزليان قديمان، وبأنهما متساويان في القِدمِ، مختلفان في الجوهرِ والطبعِ، والخيرِ، والمكانِ، والأجناسِ، والأبدانِ، والأرواحِ. يُنظر: «الملل والنحل» (ص٢٤٤).

(٣) هم جماعةٌ من الفلاسفةِ المتقدمين، وقالوا بتأثيرِ الأشياءِ بعضِها في بعضٍ، وسمَّوا المؤثرَ طبيعةً، واستندوا في ذلك إلى المشاهدةِ الحسيةِ حتى نسبوا مثلَ ذلك إلى الأفكارِ البديهيةِ وهو غلطٌ، وسببُه قياسُ إدراكِ الحسّ بإدراكِ العقلِ، فإنَّ الذي شاهدوه إنما هو تأثيرُ شيءٍ عند شيءٍ آخر، وهذا هو خطأُ الحسّ، وأما تأثيرُه فيه فلا يُدرك حسًّا وإنما يُدرك عقلًا. يُنظر: «الملل والنحل» للشهرستانيّ (ص١٨٥).

وعطاردُ، والقمرُ. وأمَّا ما تعتقدُه الوجوديَّةُ، والحلوليَّةُ[١]، والاتحاديَّةُ[٢] من أنَّ اللهَ سبحانه وتعالى هو الوجودُ المطلقُ، وتسمِّيه التَّوحيدَ الصِّـرْفَ، فهو محضُ الشِّـركِ.

ولو قال النَّاظمُ رحمه الله تعالى:

يَقُــولُ العَبْدُ في بَــدْءِ الآمالِي لِرَبِّي الحَمْدُ مَوْلى ذِي جَلالِ

لكان أحسنَ؛ لتحلِّيه حينئذٍ بـحِلْيةِ الاقتداءِ بالكتابِ العزيزِ، والعملِ بما ورد عن خاتمِ الأنبياءِ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ من قولِه: «كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يُبْدَأُ فيه بالحمدِ فهو أجْذَمُ»[٣] وفي رواية «أَقْطَعُ»، وفي رواية «أَبْتَرُ»، ومعنى الجميعِ: ناقصُ البركةِ، مع اشتمالِ البيتِ حينئذٍ على الطِّباقِ من أنواعِ البديعِ.

وما قيل من أنَّ مقولَ القولِ حريٌّ بالقيامِ مقامَ الحمدِ لاشتمالِه على ما هو في معناه، ليس بشـيءٍ؛ لأنَّه غيرُ دافعٍ لما تقرَّر في مقامِ الإيرادِ، ومانعٌ لما تحرَّر في أسلوبِ الاعتراضِ.

إلهُ الخَلْــقِ مَوْلانــا قَدِيــمٌ وَمَوصُــوفٌ بِأَوصَــافِ الكَمَالِ

(**إلهُ الخَلقِ**) مبتدأٌ مضافٌ إليه، وهو أصلٌ على ما قيل، لـ«اللهِ» بناءٌ على زيادةِ

(١) هو ادعاءُ بعضِ الفِرقِ الضَّالةِ من غُلاةِ الشيعة بحلولِ اللهِ تبارك وتعالى بالأشخاصِ العارفين ـ أي: أئمتهم ـ كلًّا أو جزءًا، وقد نشأت بدعُهم وشبهاتُهم هذه من مذهبِ الحلوليةِ لدى اليهودِ والنصارى الذين شبَّهوا الخالقَ بالخلقِ، والخلقَ بالخالقِ، فَسَرتْ هذه الشبهاتُ في أذهانِ الشيعةِ الغُلاة. يُنظر: «الملل والنحل» للشهرستاني (ص١٤٠).

(٢) قيل هو شهودُ الوجودِ الحقِّ الواحدِ المطلقِ، به الكلُّ موجودٌ، فيتحد به الكلُّ من حيث كون كلِّ شيءٍ موجودًا به معدومًا في نفسِه، لا من حيث أن له وجودًا خاصًّا، يتحد مع الحقِّ به؛ لأن ذلك محالٌ. يُنظر: الكاشاني (ص٧).

(٣) أخرجه أبو داود في «السنن»، باب: الهدى في الكلام رقم (٤٢٠٠).

الألفِ واللامِ في أوَّلِه بعد حذفِ همزتِه، فخُصَّ بالباري سبحانه، ومن شواهدِ اختصاصِه به قولُه تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]؛ أي: لا سَمِيَّ له تعالى أصلًا، فحقُّه أن لا يُجمعَ؛ إذ لا معبودَ سواه.

وأما قولُه تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ ءَالِهَةٌ تَمْنَعُهُم مِّن دُونِنَا﴾ [الأنبياء: ٤٣] إلى غيرِ ذلك ممَّا ورد في القرآنِ مماثلًا له في كونِه صريحًا في جَمْعِه، فمحمولٌ على أنَّ عبَدةَ غيرِ اللهِ تعالى من العربِ تعتقدُ وجودَ معبوداتٍ حقيقيَّةٍ بعبادتِهم، فأطلقه كلٌّ منهم على ما هو معبودٌ له، ومن ثم سمَّوا الشَّمسَ آلهةً لعبادتِهم إيَّاها، وعلى هذا فهو اسمٌ لا صفةٌ؛ إذ لا يصِحُّ أن يوصفَ به، فلا يقال: شيءٌ إلهٌ، كما لا يقال: شيءٌ رجلٌ.

وقيل: إنَّه مأخوذٌ من «أَلِهَ» بمعنى تحيَّر؛ لتحيُّرِ خلقِه في ذاتِه وصفاتِه عند التَّفكرِ فيها، ومن ثَمَّ نهى عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ عن ذلك، حيث قال: «تفكَّروا في آلاءِ اللهِ، ولا تتفكَّروا في الله»(١).

وفيه أنَّ الأصلَ في الاشتقاقِ أن يكون لمعنى قائمٍ بالمشتقِّ، والـحَيْرةُ قائمةٌ بالخلقِ لا بالحقِّ.

وقيل: من «أَلِهَ» إذا فَزِع، واللهُ تعالى مَفزوعٌ إليه، وقيل: أوَّلُه واوٌ في الأصلِ لا ألفٌ، ثم أُبدلتْ منها فصار إله، وفيه أنَّ قلبَ الواوِ ألفًا إذا لم تتحرَّك خلافُ القياسِ، وأنَّ الجمعَ على آلهةٍ دون أولهةٍ، وإنَّما سمِّي بذلك؛ لأنَّ جميعَ المخلوقاتِ والهةٌ نحوَه، وعلى هذا يخرجُ قولُ بعضِ الحكماءِ: اللهُ محبوبُ جميعِ الأشياءِ.

وقيل: من «لاه» إذا احتجب، فيكون من أسماءِ التَّنزيهِ عن الإحاطةِ به عزَّ وجلَّ.

وقيل: من «أَلِهَ» بمعنى أقام، على حدِّ قولِ العربِ: أله فلانٌ على حالِه إذا أقام

---

(١) أخرجه الطبراني في «المعجم الأوسط» (٦: ٢٥٠).

عليه، فيكونُ من أسماء التَّنزيهِ عن التَّبدُّلِ والتَّغيرِ؛ إذ معناه على هذا الذي لا يتبدَّلُ ولا يتغيَّرُ، وعلى الأولِ، فجوازُ لفظِ الإلهِ دون اللهِ لورودِه في الكتابِ العزيزِ كذلك دونه.

ومنه إلهُ الخلقِ، بمعنى معبودِ كلِّ مخلوقٍ بالحقِّ، وإضافتُه على معنى اللامِ؛ أي: إلهٌ للخلقِ، والخلقُ مصدرٌ بمعنى المفعولِ، وهو فيه مجازٌ لغويٌّ لاستعمالِه فيه ثانيًا، واللامُ فيه لاستغراقِ الأَفرادِ؛ أي: جميع المخلوقاتِ، وفائدةُ هذه الإضافةِ نفيُ الاشتراكِ باللهِ في التَّخليقِ، وقد مرَّ ذلك بالبرهانِ.

و(**مَوْلانا**) من الولاءِ، وهو القربُ والنُّصرةُ والمحبةُ، وفي «القاموسِ»[1] يُطلق على المالكِ، والعبدِ، والـمُعتِقِ، والصَّاحبِ، والقريبِ كابنِ العمِّ ونحوِه، والجارِ، والحليفِ، والابنِ، والعمِّ، والنَّزيلِ، والشَّريكِ، وابنِ الأختِ، والوليِّ، والرَّبِ، والنَّاصرِ، والـمُنْعِمِ، والـمُـنْعَمِ عليه، والتَّابعِ، والمحبِّ، والصِّهرِ، وهو عطفُ بيانٍ للمبتدإِ، أو بدلٌ منه، بدلُ كلٍّ من كلٍّ؛ لأنَّ كلَّ اسمٍ صحَّ الحكمُ عليه بأنَّه عطفُ بيانٍ، مفيدٌ للإيضاحِ أو التَّخصيصِ ـ صحَّ أن يُحكمَ عليه بأنَّه بدلُ كلٍّ من كلٍّ، مفيد لتقويةِ معنى الكلامِ وتوكيدِه؛ لكونه على نيَّةِ تكرارِ العاملِ، إلا إذا امتنع حلولُه محلَّ متبوعِه، فإنَّه حينئذٍ يصِحُّ أن يكونَ بيانًا، ولا يصِحُّ أن يكونَ بدلًا كقولِه: «أَيَا أَخَوَيْنَا عَبْدَ شَمْسٍ وَنَوْفَلا»، فإنَّ عبدَ شمسٍ ونوفلا بيانٌ لأخوَيْنا.

ولا يجوزُ أن يكونَ بدلًا؛ لأنَّه حينئذٍ يكونُ في تقديرِ إحلالِه محلَّ الأوَّلِ، فكأنَّك قلتَ: أيا عبدَ شمسٍ ونوفلا، وذلك لا يجوزُ؛ لأنَّ المنادَى إذا عُطف عليه اسمٌ مجردٌ من الألفِ واللامِ وجب أن يُعطى ما يستحقُّه لو كان منادَى، ولو كان منادَى لقيل فيه: يا نوفلُ بالضَّمِّ؛ لأنَّه معرفةٌ، لا يا نوفلًا بالنَّصبِ.

و(**قَدِيمٌ**) خبرُه، وهو ضدُّ الحادثِ؛ لأنَّ القديمَ موجودٌ لم يسبقْه العدمُ،

---

(١) يُنظر: «القاموس المحيط»، مادة (ولي).

والحادثُ موجودٌ مسبوقٌ بالعدمِ، وقِدمُه تعالى واجبٌ؛ لأنَّه لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا مفتقِرًا إلى مُحدِثٍ؛ لأنَّ الموجودَ لا يخلو إما أن يكونَ قديمًا أو يكونَ حادثًا، إذ لا واسطةَ بين الحدوثِ والقِدَمِ.

وحدوثُه تعالى مستحيلٌ؛ للزومِ افتقارِه إلى مُحدثٍ آخرَ قبلَه، وذلك المحدِثُ يحتاجُ إلى محدِثٍ آخرَ قبلَه، فإنْ وقفَ العددُ فهو دورٌ، والدَّورُ مستحيلٌ؛ لأنه يلزمُ عليه أن يكونَ خالقًا ومخلوقًا. وإنْ لم يقف العددُ، وكان قبلَ كلِّ حادثٍ محدِثٌ إلى غيرِ نهايةٍ، فهو تسلسلٌ، وهو محالٌ أيضًا[1]، وذِكْرُ القديمِ متضمِّنٌ لوصفِ البقاءِ له تعالى[2]، فيُغني عنه، لِما ثبت عند المتكلِّمين: أنَّ كلَّ ما ثبت قِدمُه انتفى عدمُه؛ إذ لو صحَّ عدمُ القديمِ لزم أن يكونَ وجودُه جائزًا، وجائزُ الوجودِ مفتقرٌ إلى مخصِّصٍ فيكونُ حادثًا، فيبطلُ قِدمُه، وهو محالٌ كما تقدَّم.

---

(١) يُنظر: «شرح المواقف» (٤: ١٥٠-١٥١، ١٦٠-١٦١).

(٢) القِدمُ والبقاءُ صفتان من صفاتِ اللهِ تعالى السلبيةِ، التي هي سلبُ ما لا يليقُ باللهِ عزَّ وجلَّ من أضدادها.

فالقِدمُ معناه: عدمُ افتتاحيةِ الوجودِ؛ أي: لم يكن اللهُ عزَّ وجلَّ عدمًا ثم وُجِد، فإن اللهَ تعالى كان ولم يكن شيءٌ معه، والدليلُ على قِدمه تعالى قولُه عزَّ وجلَّ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: ٣]، لذلك قال الشيخُ محيي الدين عبد الحميد: اعلمْ أن القِدمَ على ثلاثةِ أنواعٍ:

قِدم ذاتي: وهو الثابتُ للهِ تعالى.

قِدم زماني: وهو مستحيلٌ على اللهِ تعالى، ويُقصد به طولُ وجودِ الشيءِ، فإذا قلتَ: عُرْجونٌ قديمٌ أو بناءٌ قديمٌ، فالمعنى أنه قد طال عليه زمانٌ منذ وُجِد، وذلك لا ينافي كونَ وجودِه مسبوقًا بالعدم، ومن هذا قولُه تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَـٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقولُه: ﴿تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَـٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥].

قِدم إضافي: وهو محالٌ على الله تعالى أيضًا. ويُفسَّر بأنه سبقُ الشيءِ في الوجودِ لشيءٍ آخرَ، وذلك كقِدمِ الأبِ بالنسبةِ للابنِ. يُنظر: «النظام الفريد» (ص٧٤-٧٦).

وأيضًا لو صحَّ عدمُ القديمِ، لصحَّ وجودُه بعدَ العدمِ، ووجودُه بعدَ العدمِ يفتقرُ إلى مُوجِدٍ، فيكونُ حادثًا قديمًا، وهو محالٌ، فوجب أنَّ القديمَ لا يقبلُ العدمَ، فهو عزَّ شأنُه المختصُّ بالقِدمِ والأزليَّةِ[1]، فلا قديمَ إلا اللهُ تعالى وصفاتُه العليَّةُ، وجميعُ ما سواه حادثٌ مفتقِرٌ إليه.

---

(١) قال العلامةُ سعدُ الدين التفتازانيّ: الأزليُّ أعمُّ من القديمِ؛ إذ القديم ما قام بنفسِه ولا أوَّلَ لوجودِه، والأزليُّ ما لا أوَّلَ له عدميًّا كان أو وجوديًّا قائمًا بنفسِه أو بالذاتِ العليَّةِ، فصفات اللهِ يقال لها أزليةٌ ولا يقال لها قديمةٌ، وأما ذاتُ اللهِ فهي أزليةٌ قديمةٌ.

وقال شارحُ الإحياءِ: وقال عبدُ اللهِ بنُ سعيدٍ أبو العباسِ القلانسيُّ، وهما من قدماءِ الأشاعرةِ: إن القديمَ قديمٌ بمعنى يقوم به، فهم يقولون إنَّ الإلهَ سبحانه قديمٌ لمعنى قائم به، ويقولون إن صفاتَه قائمةٌ به موجودةٌ أزليةٌ، ولا يقال إنها قديمةٌ ولا محدثةٌ، وزعمت المعتزلةُ أنَّ اللهَ تعالى لا يوصف بأنه قديمٌ ولا بأنه كان عالـمًا في الأزلِ بنفسِه.

بقي شيءٌ هنا، وهو أنَّ لفظَ القديمِ نازَع بعضُ الـحَشويَةِ في إطلاقِه على الله تعالى، وادَّعى بعضُهم أنه لم يرد مطلقًا في النقلِ، فكيف نُطلقه على الله تعالى؟

والجواب: أننا أولًا: نمنع ادعاءَهم بأنَّ هذا اللفظَ لم يردْ إطلاقُه على اللهِ تعالى، فقد ورد في الحديثِ الذي رواه أبو داود في قوله ﷺ: «أعوذ باللهِ العظيمِ وبوجهِه الكريمِ وسلطانِه القديمِ من الشيطانِ الرجيمِ»، ففي هذا الحديثِ الذي تصل درجتُه إلى الحَسَنِ ترى أن الرسولَ عليه الصلاةُ والسلامُ قد وصف سلطانَ اللهِ تعالى بأنه قديمٌ، ومعنى القديمِ هنا هو الذي لا أوَّلَ له، وما كان صفةٌ لصفةٍ من صفاتِ الله تعالى فهو بالأولى صفةٌ للهِ تعالى، فيجوز إذن القولُ بأن الله تعالى قديمٌ.

ثانيًا: القولُ بأنه لا يجوز وصفُ اللهِ تعالى بما لم يرد، غيرُ مُسلَّمٍ، ولا يصِحُّ الاحتجاجُ عليه بالإجماعِ لاتفاقِ المسلمين على جوازِ دعاء اللهِ تعالى لـمَن لا يعرف اللغةَ العربيةَ بلغتِه بشرطِ أنَ يكون اللفظُ الذي يستعمله لائقًا بالله تعالى.

ثالثًا: إذا ادّعى المعترضُ الإجماعَ على ما قال، فإننا نَنْقض هذا الادّعاء، فقد أجاز القاضي الباقلانيُّ إطلاقَ ما لا يُوهِم النقصَ على الله تعالى وإن لم يردْ، وفرّق الإمامُ الغزاليُّ بين الأسماءِ والأوصافِ، فقال: إن الأسماءَ لا يجوز إطلاقُها إلا إذا وردت، وأما الأوصافُ فيجوزُ وإن لم ترد، بشرطِ أن لا يُفهمَ منها ما لا يليق باللهِ تعالى. يُنظر: «شرح جوهرة =

و(مَوْصوفٌ بأَوصَافِ الكَمالِ) عطفٌ عليه؛ أي: منعوتٌ بنعوتِ الكمالِ التي هي الحياةُ، والعلمُ، والقدرةُ، والكلامُ، والتَّكوينُ، والسَّمعُ، والبَّصرُ، إلى ما لا يتناهى من صفاتِه الذَّاتيَّةِ والأفعاليَّةِ والثبوتيَّةِ والسَّلبيةِ اللائقةِ به تعالى؛ لأنَّه لو لم يكن موصوفًا بها لكان موصوفًا بنقائِضها التي هي نقائصُ بالنسبةِ إلى الخلقِ، فكيف بالخالقِ جلَّ وعلا.

ونفيُ النَّقائصِ عنه تعالى واردٌ في سنَّةِ نبيِّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ؛ حيث قال في الدَّجّال: «إنَّه أعورُ، وإنَّ ربكُمْ ليس بأَعوَرَ»[١]، وفي حديثٍ آخرَ «إنَّكُم لا تَدْعون أصمَّ، بل تدعون سميعًا»[٢] الحديث.

ففي ذلك تنبيهٌ على أنَّ نفيَ النَّقصِ عنه تعالى كمالٌ وإن لم يُتوهَّم.

ونقائضُ ما تقدَّم الموتُ، والجهلُ، والعجزُ، والخَرَسُ، وأمثالُها من أماراتِ الحدوثِ، وسماتِ الزَّوالِ مما يلزمُ من اتِّصافِه بها، كون ذاتِه محلًّا للحوادثِ، فيكون حادثًا؛ لأنَّ ما لا يخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ.

وقد ثبت فيما سبق أنَّه قديمٌ، ولا خلافَ بين جميعِ المتكلِّمين وغيرِهم في ثبوتِ سائرِ صفاتِه تعالى، غيرَ أنَّهم اختلفوا في كونِها عينَ ذاتِه، أو غيرَها، أو لا عينها ولا غيرها.

= التوحيد» لصاوي (ص١٤٦)، و«إتحاف السادة المتقين» لزبيدي (٢: ١٥٥)، و«شرح الخريدة البهية» (ص١٨) لشيخ سعيد فودة.

(١) أخرجه الإمامُ البخاريُّ برقم (٧١٣١) في الفتنِ، باب ذكرِ الدَّجَال، والإمامُ مسلمٌ برقم (٢٩٣٣) في الفتنِ وأشراطِ الساعةِ، باب ذكرِ الدَّجّال وصفتِه عن أنسِ بنِ مالكٍ رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الإمامُ البخاريُّ برقم (٤٢٠٦) في المغازي، باب غزوةِ خيبر، والإمامُ مسلمٌ برقم (٢٧٠٤) في بابِ استحبابِ خفضِ الصوتِ بالذِّكرِ عن أبي موسى الأشعريِّ رضي الله عنه.

فذهب المعتزلةُ إلى الأولِ، وجمهورُ المتكلّمين إلى الثاني، وإلى الثالثِ أبو الحسنِ الأشعريُّ كما سيأتي بيانُه إن شاء اللهُ تعالى.

هُوَ الحَيُّ المُدَبِّرُ كُلَّ أمْرٍ   هُو الحَقُّ المُقدِّرُ ذُو الجَلالِ

(**هُوَ**) ضميرٌ منفصلٌ عائدٌ على إلهِ الخلقِ، وموضعُه رفعٌ على الابتداءِ.

و(**الحَيُّ**) خبرُه، ومعناه على ما في «كشفِ التَّنزيلِ» الذي لا يموتُ، ويقالُ: الذي لا ابتداءَ له، والباقي على ما في «الكشافِ»[1] للزمخشريِّ.

وللحياةِ استعمالاتٌ:

منها: في القوةِ النَّاميةِ الموجودةِ في النباتِ والحيوانِ، ومن ثَمَّ يقال: شجرٌ حيٌّ، ومنها: في القوةِ الحسَّاسةِ؛ ولذا قيل للحيوانِ حيوانٌ، ومنها: في القوةِ العاملةِ العاقلةِ، ومنه قولُه:

لَقَدْ أسْمَعْتَ لَوْ نادَيْتَ حَيًّا   وَلكِنْ لا حَياةَ لِمَنْ تُنادي

ومنها: في زوالِ الغمِّ وانكشافِ الهمِّ، وإلى هذا المعنى يشيرُ قولُه:

لَيْسَ مَنْ ماتَ فاسْتَراحَ بِمَيْتٍ   إنَّما المَيْتُ مَيِّتُ الأحْياءِ

ومنها: في صفةِ الباري تعالى؛ فإنَّه إذا قيل فيه تعالى: حيٌّ، يكونُ معناه كما تقدَّم، من أنَّه الذي لا يطرأُ عليه الموتُ. وهي صفةٌ له تعالى أزليَّةٌ قائمةٌ بذاته

---

(١) يُنظر: «الكشّاف عن حقائقِ التنزيل وعيونِ الأقاويل في وجوهِ التأويل» (٥: ٥٦١) هو لأبي القاسمِ محمودِ بنِ عمرَ بنِ محمودٍ، جارِ اللهِ الزمخشريِّ الخوارزميِّ، المتوفى سنة (٥٣٨هـ). يُنظر: «سير أعلامِ النبلاء» (٢٠: ١٥١).

لا تتعلَّقُ بشيءٍ زائدٍ عليها[1]؛ بل هي شرطٌ في جميعِ الصِّفاتِ، ولا كذلك سائرُ صفاتِ المعاني، فإنَّها تطلبُ ما تتعلَّق به كالقدرةِ، فإنَّها تطلبُ أمرًا زائدًا على الذَّاتِ، وهو تعلُّقُها بالممكناتِ.

ويُستدلُّ لكونِه حيًّا بما ورد في القرآنِ مِن وصفِه تعالى نفسَه به في غيرِ موضعٍ، وبأنَّه عالِمٌ قادرٌ، ويستحيلُ أن يكونَ العالِمُ القادرُ عديمَ الحياةِ؛ لأنَّ الحياةَ صفةٌ يتحقَّقُ بها العلمُ والقدرةُ. فلو جاز أن يُتصوَّرَ عالمٌ قادرٌ فاعلٌ مدبِّرٌ بدونِ أن يكونَ حيًّا مع كونِه مخالفًا لبديهةِ العقلِ، لجاز أن يُشكَّ في حياةِ الحيواناتِ حالَ تردُّدِها، وفي حياةِ أربابِ الحِرَفِ حالَ اشتغالِهم بحِرَفِهم، وبطلانُ هذا غنيٌّ عن البيانِ، على أنَّ عدمَ اتِّصافِه سبحانه بالحياةِ التي هي شرطٌ في تحقُّقِ العلمِ والقدرةِ والإرادةِ يؤدِّي إلى اتِّصافِه بنقائِضِها من كونِه غيرَ قادرٍ، وغيرَ عالمٍ، وغيرَ مريدٍ، إلى غيرِ ذلك من النَّقائصِ التي يجبُ تنزيهُ ذاتِ اللهِ تعالى عنها، وإلا لزم حدوثُها.

وقد ثبتَ لديك قِدمُها بالبرهانِ المتقدِّمِ، فيكون حيًّا منفردًا بالحياةِ الذَّاتيةِ الحقيقيَّةِ بالضَّرورةِ.

(**المُدَبِّرُ كُلَّ أَمرٍ**) المدبِّرُ يَحتملُ أنْ يكونَ خبرًا بعد خبرٍ، ويَحتملُ أنْ يكونَ خبرًا لمحذوفٍ دلَّ عليه المذكورُ على حدِّ قولِه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ [البروج: ١٤].

(١) أي: لا تقتضي أمرًا زائدًا على القيامِ بمحلها بخلافِ غيرِها من صفاتِ المعاني، فإنه يقتضي أمرًا زائدًا على القيامِ بمحلِّه، فالقدرةُ تقتضي مقدورًا يتأتى بها إيجادُه وإعدامُه، والإرادةُ تقتضي مرادًا يتأتى بها تخصيصُه، والعلمُ يقتضي معلومًا يتضح به، والسمعُ يقتضي مسموعًا يسمعُ به، والبصرُ يقتضي مبصرًا يبصرُ به، والكلامُ يقتضي معنى يدلُّ عليه. يُنظر: «طالع البشرى على العقيدة السنوسية الصغرى» (ص٨٥) للعلامة المحقق مفتي المالكية الشيخ إبراهيم بن أحمد المارغني.

ومعناه الذي يقضي كلَّ أمرٍ، ويُنزِّله من السَّماءِ إلى الأرضِ، ويضعُه بعلمِه الأزليِّ في موضعِه من السَّعادةِ والشَّقاوةِ والرِّزقِ والأجلِ والعقابِ والثَّوابِ ونحوِ ذلك، وإلّا لكان فعلُه وإيجادُه سفهًا، وهو محالٌ بالنِّسبةِ إلى اللهِ تعالى.

وقيل: المتقنُ في إيجادِه مع علمِه بعواقبِ الأمورِ.

(**هوَ**) ضميرُ فصلٍ عائدٌ على إلهِ الخلقِ أيضًا، وموضعُه رفعٌ على الابتداءِ.

(**الحَقُّ**) خبرُه، وله استعمالاتٌ:

منها: في اعتقادِ الشَّيءِ على ما هو عليه، كقولِنا: اعتقادُ فلانٍ في البَّعثِ حقٌّ.

ومنها: في الصَّوابِ من الفعلِ، وفي الصَّوابِ من القولِ كقولِك: فعلُ فلانٍ حَقٌّ، وقولُ فلانٍ حقٌّ.

ومنها: في مُوجِدِ الشَّيءِ بحسبِ ما تقتضيه الحكمةُ، ولذا يقالُ في اللهِ: هو الحقُّ، فالحقُّ اسمٌ من أسمائِه سبحانه، وقيل: معناه الثَّابتُ.

(**المُقَدِّرُ**) بالرفعِ على الخبريَّةِ، إما ثانيًا للمذكورِ أو لما دلَّ عليه، وهو المستحِقُّ للإلوهيةِ بلا شِرْكةٍ، الذي يخلقُ كلَّ شيءٍ بقدرٍ.

وقيل: هو الموجِدُ الذي يصِحُّ منه الفعلُ والتَّركُ، ومفعولُه محذوفٌ تقديرُه المقدِّرُ كلَّ أمرٍ بقرينةِ ذكرِ كلِّ أمرٍ قبلَه.

فكلُّ شيءٍ من الجواهرِ والأعراضِ خيرًا كان أو شرًّا، نفعًا كان أو ضرًّا، بقضاءِ اللهِ تعالى وقدرِه في الأزلِ، وفيه إشارةٌ إلى دخولِ أفعالِ العبادِ في مخلوقاتِه، وإلى هذا ذهب المحقِّقون من أهلِ الحقِّ. وذهب المعتزلةُ إلى أنَّ العبدَ خالقٌ لأفعالِه على صفةِ الاختيارِ لا على سبيلِ الإيجابِ.

(ذو الجلالِ) أي: ذو العظمةِ بمعنى الموصوفِ بالصِّفاتِ السَّلبيَّةِ أيضًا، ككونِه ليس بجوهرٍ، ولا عَرضٍ، ولا جسمٍ، ولا لونٍ، ولا كيفٍ؛ وإلا يلزمُ أن يكونَ موصوفًا بنقائِضِها التي هي من أماراتِ الحدوثِ الممتَنِع وصفِ القديمِ بها.

مُريـدُ الخَـيْرِ وَالشَّـرِّ القَبيحِ ولكنْ ليسَ يَرضَى بالـمُحالِ

(مُريدُ) خبرٌ لمبتدإٍ محذوفٍ تقديرُه هو عائدٌ على «إله»، وهو على ما قيل: الذي يفعلُ ما يشاءُ ويختارُ، ولقيامِ الإرادةِ بذاتِه تعالى قيل: مريد.

وهي: صفةٌ يترجَّحُ بها وقوعُ طرفَي الممكنِ على مقابِله، وهي من صفاتِ المعاني الثَّابتةِ للهِ تعالى؛ لأنَّ كلَّ ممكنٍ لا يقتضي لذاتِه وجودًا ولا عدمًا(١).

فترجيحُ وجودِه على عدمِه أو عدمِه على وجودِه لا يكونُ إلا بصفةٍ، وهي المعبَّرُ عنها بالإرادةِ، وهو غيرُ العِلمِ؛ لأنَّ العلمَ ليس له تأثيرٌ في المعلومِ، وهي مؤثِرةٌ في المرادِ، إذ هي المرجِّحةُ لأحدِ طرفَيْه على الآخرِ. فهي حالةٌ ميلانيَّةٌ تظهرُ في نفسِ الفاعلِ لتخصيصِ الممكنِ ببعضِ ما يجوزُ عليه من الطُّولِ والقِصَرِ والبياضِ والسَّوادِ إلى غيرِ ذلك من الجائزاتِ.

وتعلُّقها بغيرِ الممكنِ غيرُ متعقَّلٍ؛ إذ من صفاتِها تخصيصُه بالزَّمانِ والمكانِ والجهةِ ونحوِ ذلك مما يجوزُ عليه، وهذا التَّخصيصُ(٢) إنَّما يكونُ في الجائزاتِ،

---

(١) أي: إن إيجادَ اللهِ للممكنِ وإعدامَه له على وفقِ تعلقِ إرادتِه به؛ لأنه تعالى لا يوجدُ أو يعدمُ بقدرتِه إلا ما أراد وجوده أو عدمه من الممكناتِ، وبهذا تعلمُ أن تعلقَ القدرةِ فرعٌ عن تعلقِ الإرادةِ، أي: تابع له ومتأخر عنه في التعقلِ، بمعنى أن العقلَ لا يدرك قادرًا إلا مريدًا. يُنظر: «طالع البشرى على العقيدة السنوسية الصغرى» (ص٨٢). بتصرف

(٢) وإسنادُ التخصيصِ إليها مجازٌ عقليٌّ من بابِ الإسنادِ إلى السببِ، وإلا فالمخصصُ حقيقةً =

فوجب تعلُّقها به دون غيرِه. ويستحيلُ عدمُ كونِها قديمةً؛ لامتناعِ كونِ ذاتِ اللهِ تعالى محلًّا للحوادثِ، فيجبُ تعلُّقها بإحداثِ الحوادثِ في أوقاتِها اللائقةِ بها على وَفْقِ سبقِ العلمِ الأزليِّ[1].

ولو حدثت الإرادةُ في غيرِ ذاتِه على ما جنح إليه المعتزلةُ، لم يكن هو مريدًا بها؛ لاستحالةِ اتِّصافِ الموصوفِ بصفةٍ قائمةٍ بغيرِه، وإلا لجاز أن يكونَ أحدٌ منا مع خلوِّه عن الحركةِ متحركًا بحركةٍ قائمةٍ بغيرِه.

واحتجاجُهم بما حاصلُه: يلزمُ على تقديرِ كونِ الإرادةِ أزليَّةً أن تكونَ بغيرِ مرادٍ، والإرادةُ بدونِ المرادِ محالٌ، وحدوثُها على تقديرِ قيامِها بذاتِه تعالى يستدعي كونَها محلًّا للحوادثِ وهو مستحيلٌ، وكونُها قائمةً في غيرِه على هذا التَّقديرِ يستدعي جوازَ قيامِ صفةِ الشَّيءِ بغيرِه وهو غيرُ جائزٍ، فتعيَّن كونُها حادثةً لا في محلٍّ ممنوعٍ؛ لأنَّه لو جاز أن توجدَ صفةٌ لا في محلٍّ لجاز أن تكونَ صفةُ العلمِ والقدرةِ والكلامِ كذلك، ولا قائلَ به. وأيضًا لو كانت حادثةً؛ لافتقرت إلى إرادةٍ أخرى حادثةٍ، وهي كذلك مفتقرةٌ إلى مثلِها، وهكذا على هذا الأسلوبِ، فيلزمُ الدَّورَ والتَّسلسلَ، وكلاهما باطلٌ.

= هو الذاتُ الأقدسُ، وكذلك إسنادُ التأثيرِ إلى القدرةِ في قولِ بعضِهم هي صفةٌ تأثرٍ في الممكنِ الوجودِ أو العدمِ، فهو مجازٌ عقليٌّ من بابِ الإسنادِ إلى السببِ وإلا فالمؤثرُ حقيقةً هو الذاتُ الأقدسُ، إذ لا فعلَ إلا له كما نصَّ عليه غيرُ واحدٍ من المحققين. ينظر: «حاشية البيجوري على أم البراهين» (ص٢٠).

(١) أي: إن تخصيصَ اللهِ تعالى للممكنِ على وفقِ تعلقِ علمِه تعالى به، لأنه جلَّ وعزَّ لا يخصص بإرادتِه إلا ما علم من الممكناتِ خيرًا كان أو شرًّا، فكلُّ ممكنٍ علم الله تعالى أنه يكون أو لا يكون فذلك مرادُه، وبذلك تعلمُ أن تعلقَ الإرادةِ فرعٌ عن تعلقِ العلمِ أي: تابع له ومتأخر عنه في التعقلِ بمعنى أن العقلَ لا يمكن أن يتعقلَ مريدًا إلا بشرطِ كونِه عالمًا. ينظر: «طالع البشرى على العقيدة السنوسية الصغرى» (ص٨٣).

فثبت أنَّها صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاتِه تعالى تقتضي تخصيصَ المكوناتِ بما ذكر، لا كما زعم بعضُ المعتزلةِ من أنَّه مريدٌ بإرادةٍ حادثةٍ لا في محلٍّ.

والفلاسفةُ[١]: من أنَّه تعالى موجبٌ بالذَّاتِ لا فاعِلٌ بالإرادةِ والاختيار.

والكراميةُ[٢]: من أنَّ إرادَتـه حادثةٌ في ذاتِـه، والنَّجاريةُ[٣] من أنَّـه مريدٌ بذاتِـه لا بصفةٍ.

و(**الخَيْرِ**) مضافٌ إليه، والمرادُ به الطَّاعةُ والإيمانُ (**والشَّـرِ**) معطوفٌ عليه، والمرادُ به الكفرُ والعصيانُ.

و(**القَبيْحِ**) بالخفضِ على أنَّه صفةٌ له كاشفةٌ، وهو بالنسبةِ إلى متعلِّقِه يطلقُ

(١) جماعةٌ اشتُق اسمُها من كلمةِ فيلا سوفة بمعنى حبِّ الحكمةِ، كانوا يبحثون في عللِ الأشياءِ وأسبابِها، فخاضوا في علمِ الفيزياءِ والكيمياءِ والرياضياتِ والفلكِ والعلوم الطبيعيةِ والإلهياتِ والغيبياتِ وعلمِ المنطقِ، لكنهم تركوا كثيرًا من القواعدِ العقليةِ، فأخطأوا في كثيرٍ من تفاسيرِهم لظواهرِ الكونِ، وأشنعُ أخطائهم تكلُّمُهم عن اللهِ سبحانه وتعالى بمجردِ الوهمِ والخيالِ، وخوضُهم في الغيبياتِ التي لا تُعلمُ إلا بالوحي، فَضَلُّوا وأضَلُّوا. يُنظر: «الملل والنحل» للشهرستاني (١: ٥٠-٥٨).

(٢) وهم أصحابُ أبي عبدِ اللهِ محمدِ بنِ كرَّامِ المتوفى (٢٥٦هـ)، وكان له أتباعٌ كثيرون من جهةِ نيسابور، وهو من المشَبِّهةِ وكان يقولُ: إن اللهَ تعالى جسمٌ له حدٌّ ونهايةٌ في الجهةِ التي يلاقي بها عرشه ووصفه بأنه جوهرٌ، وأن اللهَ مماسٌّ لعرشِه الذي هو مكانٌ له إلى غيرِ ذلك من الأباطيلِ التي لا يقبلها عقلٌ سليمٌ، وقد تكفلت الأدلةُ العقليةُ والنقليةُ في مباحثِ التوحيدِ بنفي التحيزِ والحدوثِ عن اللهِ تعالى. يُنظر: «الملل والنحل» (١: ١٠٧).

(٣) وهم أصحابُ الحسينِ بنِ محمد النجار، وأكثرُ معتزلةِ الري وما حواليها على مذهبِه، ووافقوا المعتزلةَ في نفي الصفاتِ من العلمِ والقدرةِ والإرادةِ والحياةِ والسمعِ والبصرِ، ووافقوا الصفاتيةَ في خلقِ الأعمالِ، فقال النجارُ: الباري تعالى مريدٌ لنفسِه كما هو عالمٌ لنفسِه، فألزم عمومَ التعلقِ فالتزم وقال: هو مريدُ الخيرِ والشرِّ والنفعِ والضرِّ، وقال أيضًا: معنى كونِه مريدًا أنه غيرُ مستكرهٍ ولا مغلوبٍ. يُنظر: «الملل والنحل» (١: ٨٧).

عليه الشَّـريَّةُ والقبحُ لا بالنسبةِ إلى اللهِ تعالى؛ لأنَّ القبيحَ كَسبُ القبيحِ والاتِّصافِ به لا إرادتُه وخَلْقُه. فإضافتُه إلى الخلقِ؛ لكونه كسْبَهم، ومحلُّ ظهورِه منهم، وقد حمل بعضُ المحققين قولَه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «والشَّرُ ليس إليك»[1] على هذا المعنى.

يعني: أنَّ إرادَته تعالى إذا تعلَّقتْ بشيءٍ لا يمكنُ تخلُّفُ ذلك الشَّيءِ عن الوقوعِ، سواء كان خيرًا أو شرًّا، هدايةً أو ضلالةً؛ ولكن تعلُّقها بالمرادِ على وَفْقِ العِلمِ كما أنَّ تعلُّقَ القدرةِ على وَفْقِ الإرادةِ؛ فإنَّه تعالى يهدي مَن يشاء لصرفِ اختيارِه حسبَ استعدادِه الحَسَنِ إلى جانبِ الطَّاعةِ، ويُضِلُّ مَن يشاءُ لصـرفِ اختيارِه حسبَ استعدادِه السَّيءِ إلى جانبِ الضَّلالِ؛ لعلمِه تعالى بأنَّه أهلٌ لذلك، لفسادِ جوهرِ روحِه. فلا ينجحُ فيه الإرشادُ؛ لانهماكِه في المكابرةِ والعنادِ، وتماديه في الغلوِّ بالفسادِ، فلا سبيلَ له إلى الاهتداءِ.

فإنَّ للعبدِ كسبًا صادرًا باختيارِه، وليس مسلوبَ الاختيارِ بالكليَّةِ، إذ بالاختيارِ ترتبُ الأعمالِ التي بها يرتبطُ الجزاءُ. فإنَّ اللهَ تعالى حكيمٌ يفيضُ على القوابلِ حسبَ استعدادِها الأزليِّ الثابتِ في العلمِ، فهو عزَّ شأنُه يهدي مَن يشاء بفضلِه، ويُضلُّ مَن يشاءُ بحُكْمِه وعلمِه حسبما تقتضيه الحِكَمُ البالغةُ.

فإذا فهمتَ ما أفدناك، واهتديتَ لما إليه أرشدناك، عرفتَ أنَّ الحجَّةَ للهِ تعالى على عبادِه؛ لأنَّه تعالى عَلِمَ بالأزلِ كُفْرَ إبليسَ مثلًا، وعَلِمَ منه جميعَ ما سيكونُ عليه من الأحوالِ التي مِن جملتِها كفرُه، فقضى عليه بالكفرِ.

بمعنى: أنَّه رجَّح بصفةِ الإرادةِ كفرَه على إيمانِه، وأوجده بصفةِ القدرةِ من

---

(١) أخرجه الإمام مسلم برقم (٧٧١) في صلاة المسافرين وقصرها، باب: الدعاء في صلاة الليل وقيامه، وأبو داود برقم (٧٦٠) في الصلاة، باب: ما يستفتح به الصلاة من الدعاء، عن سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه ضمن حديث طويل.

العدمِ إلى الوجودِ؛ أي: من عالَمِ الغيبِ إلى عالَمِ الشَّهادةِ؛ لاستخراجِ سرِّ ما سبق به العلمُ التَّابعُ للمعلومِ من الطَّوْعِ والإباءِ الذي في استعدادِه الأزليِّ.

وإرسالُه عزَّ شأنُه الرُّسلَ مبشِّرين ومنذرين؛ لِيَحيى من حَيَّ عن بيِّنةٍ، ويَهْلِكَ من هلك عن بيِّنةٍ؛ لِئلّا يكونَ للنَّاسِ على اللهِ حُجَّةٌ إذا عذَّبهم يومَ القيامةِ، إذ يقولون حينئذٍ ما جاءنا من نذيرٍ، فهو لا يُعذِّب أحدًا بمقتضى حِكمتِه إلا بعدَ قيامِ الحُجَّةِ عليه.

فالتَّبليغُ من الرُّسلِ أوامره ونواهيه، لإقامةِ حجَّتِه تعالى على خلقِه به، وليس مرادُه من خلقِه إلا ما هم عليه في نفسِ الأمرِ خيرًا كان أو شرًّا. فلا حقَّ لأحدٍ أن يعترضَ عليه في شيءٍ من أفعالِه؛ لأنَّه حكيمٌ مطلقٌ لا يفعلُ ما يرِدُ الاعتراضُ عليه، وإنَّما يتوجَّه الاعتراضُ على الكافرِ بكفرِه لما أنَّه من توابعِ استعدادِه في ثبوتِه الغيرِ المجعولِ، فليس الحقُّ تعالى مُجبرًا لإبليسَ على كفرِه كما هو مذهبُ الجبريةِ[1].

قال الشيخُ الأكبرُ[2] قُدِّس سرُّه في بعضِ كتبِه منها: قال إبليسُ للحقِّ جلَّ وعلا:

---

(١) الجبر: هو نفيُ الفعلِ حقيقةً من العبدِ وإضافتُه إلى الربِّ تعالى، والجبريةُ أصنافٌ هي:
الجبريةُ الخالصةُ: وهي التي لا تُثبتُ للعبدِ فعلًا ولا قدرةً على الفعلِ أصلًا مثل الجهميةِ.
الجبريةُ المتوسطةُ: وهي التي تُثبتُ للعبدِ قدرةً غيرَ مؤثِّرةٍ أصلًا، والمعتزلةُ يسمون من لم يثبتْ للقدرةِ الحادثةِ أثرًا في الإبداعِ والإحداثِ استقلالًا جبريًّا، ومن فِرَقِهم: الجهميةُ أصحابُ جهم بن صفوان، والنَّجاريةُ أصحابُ الحسين بن محمد النجار، والضراريةُ وهم أصحاب ضرار بن عمرو. يُنظر «الملل والنحل» للشهرستاني. (١: ٨٤).

(٢) هو أبو بكرٍ محيي الدينِ محمدُ بنُ عليِّ بنِ محمدٍ الحاتميُّ الطائيُّ الملقَّبُ بالشيخِ الأكبرِ من أئمة المتكلمين في كلِّ علمٍ وقد وصفه المناوي بأنه: كان مجموعَ الفضائلِ مطبوعَ الكرمِ والشمائلِ، وحسبُكَ بقولِ زروق وغيرِه من الفحولِ ذاكرين بعضَ فضلِه: هو أعرفُ بكلِّ فنٍّ من أهلِه تُوفي (٦٣٨هـ). وقد تفرّق الناسُ في شأنِه شيعًا، وسلكوا في أمرِه طرائقَ قِدَدًا، وله ما يقاربُ أربعمئةِ مصنَّفٍ. يُنظر: «سير أعلام النبلاء» (١٣: ٢٣٧)، و«الكواكب الدرية» (٢: ٥١٣)، و«هدية العارفين»، (٦: ١١٤).

يا ربِّ، كيف تطلبُ مني السُّجودَ لآدمَ، ولم تُرِدْ ذلك مني، فلو أردتَّه لسجدتُ، ولم أقدرْ على المخالفةِ، فقال الحقُّ تعالى وتقدَّس: متى علمتَ أنِّي لم أُرِد السُّجودَ، بعد وقوعِ الإبائيَّةِ منك أو قبل ذلك؟ فقال إبليس: ما علمتُ بذلك إلا بعد ما وقعتْ مني الإبائيَّةُ. فقال الله عزَّ وجلَّ له: بذلك أخذتُك.

(**ولَكِنْ ليسَ يَرضَى بالمُحالِ**) استدراكٌ لما يُتوهَّم من فحوى تعبيرِه بمريدِ الخيرِ والشَّرِّ من تضمُّن الرِّضا بهما. فيكونُ المعنى أنَّ اللهَ مريدٌ للمعصيةِ والكفرِ من العبدِ غير راضٍ بهما.

قال غيرُ واحدٍ من الأجلَّةِ: إنَّ جميعَ الكائناتِ خيرها وشرّها بقضاءِ اللهِ تعالى وقدرِه، وهو مريدٌ لها كلها، ويكرهُ المعاصي مع أنَّه سبحانه مريدٌ لها لحكمةٍ يعلمُها جلَّ وعلا، وإلى هذا ذهب أهلُ الحقِّ قاطبةً تمسُّكًا بقولِه تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾ [النساء: ٧٨]؛ وبقولِه تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: ٣٠].

وقالت المعتزلةُ: إنَّ اللهَ تعالى لا يريدُ من العبدِ إلا الخيرَ، واحتجُّوا بقولِه تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ٦٤].

وأُجيب عنه: بأنَّ المرادَ من الآيةِ التزامُ الطَّاعةِ، والمعنى: وما أرسلنا رسولًا إلا لإلزامِ طاعتِه النَّاسَ؛ ليثابَ مَن انقاد إلى طاعتِه، ويُعاقبَ مَن سلك منهجَ الشِّقاقِ والعنادِ في مخالفتِه.

و(**المُحال**) بضمِّ الميمِ على ضربَيْن: **عقليٌّ**: وهو ما يستحيلُ عقلًا وجودُه في الخارجِ، كاجتماعِ النَّقيضَيْن ونحوِه، وليس مرادًا هنا لكونِه ليس محلًّا للرِّضا وعدمِه. **وشرعيٌّ**: وهو ما يترتَّبُ بسببِه العقابُ على مرتكِبه من المعصيةِ والكفرِ، وهو مرادُ النَّاظمِ رحمه اللهُ تعالى.

وقيل: المرادُ به ما كان بعيدًا عن الصَّوابِ. وفيما تقدَّم مما تمسَّك به أهلُ الحقِّ من النُّصوصِ، ومن قولِه تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]؛ دليلٌ واضحٌ على أنَّ الإرادةَ مُباينةٌ للرِّضا[١]، ومما يُستدَلُّ لمباينتِها جوازُ صدورِ فعلٍ من إنسانٍ على سبيلِ الإرادةِ والاختيارِ، وهو غيرُ راضٍ به، على أن التَّغايرَ بحسْبِ المفهومِ محقَّقٌ قطعًا، إذ الإرادةُ عبارةٌ عن ميلٍ إلى فعلٍ أو تركٍ، والرضى عبارةٌ عن إثابةِ الفاعلِ بسببِ ما وافق من فعلِه أو عن تركِ الاعتراضِ عليه.

---

(١) قال الشيخُ إبراهيمُ التونسيُّ: والرضا عبارةٌ عن الإرادةِ من غيرِ اعتراضٍ ويرادفُه المحبةُ، فالرضا والمحبةُ مغايران للإرادةِ والمشيئةِ. قال العلّامة الباجوريّ: الإرادةُ مغايرةٌ للأمرِ والعلمِ والرضا، فمغايرتُها للأمرِ بمعنى: أنها ليست عينَه ولا مستلزِمةً له، والمسألةُ على أربعةِ أقسام:

فقد يريدُ ويأمرُ، كإيمانِ من علمَ اللهُ منهم الإيمان؛ فإنه تعالى أراد منهم الإيمانَ وأمرهم به.

وقد يريدُ ولا يأمرُ، كالكفرِ الواقعِ ممن علم اللهُ عدم إيمانهم وكالعاصي؛ فإنه أراد ذلك ولم يأمرْ به.

وقد لا يريدُ ولا يأمرُ، كالكفرِ من هؤلاء؛ فإنه تعالى لم يُرِدْه منهم، ولم يأمرهم به.

وقد يأمرُ ولا يريدُ، كإيمانِ هؤلاء؛ فإنه أمرهم به ولم يُرِدْه منهم، وإنما أمرهم به كونه لم يُرِدْه منهم لحكمةٍ يعلمُها عزَّ وجلَّ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. وفيه الردُّ على مَن زعم من المعتزلةِ أنّ إرادَته تعالى لفعلِ غيرِه أمره به، والمرادُ الأمرُ النفسيُّ لا اللفظيُّ.

ومغايرتُها للعلمِ: بمعنى أنها ليست عينَ العلمِ ولا مستلزِمَةً له؛ لتعلقِ العلمِ بالواجباتِ والمستحيلاتِ والجائزاتِ على وجهِ الإحاطةِ على ما هي عليه من غيرِ سبقِ خفاءٍ، والإرادةُ لا تتعلقُ إلا بالجائزاتِ.

وفيه الردُّ على مَن زَعَم من المعتزلةِ أن إرادَتَه تعالى لفعلِه علمُه به. وبمغايرةِ الإرادةِ للأمرِ والعلمِ ردٌّ على الكعبيِّ ومعتزلةِ بغدادَ في قولِهم: إن إرادَتَه تعالى لفعلِ غيرِه أمرُه به، وإرادَتَه لفعلِه علمُه به. وأما مغايرةُ الإرادةِ للرضا... ففيه الردُّ على من فسَّر الإرادةَ بالرضا، فإن الإرادةَ قد تتعلقُ بما لا يرضى به تعالى كالكفرِ الواقعِ من الكفارِ، فإنه تعالى أراده ولا يرضى به. يُنظر: «شرح الجوهرة» (ص٦٧)، و«نثر اللآلي» (ص٣٥).

فثبت أنَّ اللهَ تعالى خالقٌ لأفعالِ العبادِ من الكفرِ والإيمانِ، والطَّاعةِ والعصيانِ، إذ لا فرقَ بين أفعالِ العبادِ وغيرِها في تعلُّقِ قدرتِه تعالى بها؛ لأنَّها أشياءُ، وكلُّ شيءٍ مخلوقٌ للهِ تعالى، وقولُه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] صريحٌ في ذلك، لا كما زعمت المعتزلةُ من أنَّ العبدَ خالقٌ لأفعالِه الاختياريةِ[1]؛ لأنَّ له قدرةً تتعلَّقُ بها على وَفْقِ إرادتِه المخلوقةِ للهِ تعالى.

وأطلقوا على إحداثِ ما يحدثُ بواسطةِ حادثٍ مثلِه مقدورٍ لتلك القدرةِ، لفظَ التَّوليدِ كحركةِ المفتاحِ مثلًا الصَّادرةِ عن حركةِ اليدِ، وهي صادرةٌ عن قدرةِ العبدِ

---

(١) أهلُ السُّنةِ والجماعةِ يقولون: إنَّ للعبادِ أفعالًا اختياريةً يثابون عليها إن كانت طاعةً، ويعاقبون عليها إن كانت معصيةً، وهو دليلُ الاختيارِ، وهو أنه لو كان العبدُ مجبورًا لم يستحقَّ الثوابَ والعقابَ. ومسألةُ الجبرِ والاختيارِ من أصعبِ المسائلِ حتى نُقل عن إمامِنا الأعظمِ أنه قال: قتلني مسألةُ الاختيارِ، وكان السلفُ يسكتون عنها وينهون عن الخوضِ فيها؛ ولكن المتأخرين اضطروا إلى البحثِ عنها ردًّا على الجبريةِ والقدريةِ، والمذاهبُ فيها ستةٌ:

فأحدها: المعتزلةُ قالوا: إن الفعلَ بقدرةِ العبدِ وحدها بلا إيجابٍ واضطرارٍ.

ثانيها: الجبريةُ قالوا: إن الفعلَ بقدرةِ اللهِ وحدها وليس للعبدِ قدرةٌ واختيارٌ، بل هو كالجمادِ.

ثالثها: الأشعريُّ قال: إن الفعلَ بقدرةِ اللهِ وحدها؛ ولكن للعبدِ قدرةٌ واختيارٌ إذا صرفهما إلى الفعلِ خلق اللهُ الفعلَ منه، فالفعلُ مخلوقٌ للهِ ومكسوبٌ للعبدِ.

رابعها: الفلاسفةُ ـ ويُنسبُ إلى إمامِ الحرمين ـ قالوا: إن المؤثرَ قدرةُ العبدِ وحدها بالإيجابِ واستحالةِ التخلفِ.

خامسها: للأستاذِ أبي إسحاق الإسفراييني قال: إن المؤثرَ مجموعُ القدرتين لا على أن كلًّا منهما مؤثرٌ مستقلٌّ كما يزعم، فإنه محالٌ بل على أن قدرةَ العبدِ غيرُ مستقلةٍ بالتأثيرِ، فإذا انضمت إليها قدرةُ الحقِّ سبحانه صارت مؤثرةً.

سادسها: للقاضي أبي بكرٍ الباقلانيِّ قال: إن المؤثرَ في أصلِ الفعلِ قدرةُ اللهِ سبحانه وتعالى وفي صفةِ قدرةِ العبدِ، ومثّلوه بلَطْمِ اليتيمِ إيذاءً أو تأديبًا، فاللطمُ صادرٌ عن قدرةِ الحقِّ سبحانه وكونه ذنبًا أو طاعةً بقدرةِ العبدِ. يُنظر: «النبراس» ص٣٨٤.

الحادثةِ. فحركةُ اليدِ صادرةٌ عن القدرةِ بلا واسطةٍ، وحركةُ المفتاحِ صادرةٌ عنها أيضًا لكن بواسطةِ حركةِ اليدِ.

فإحداثُ حركةِ اليدِ والمفتاحِ عندهم تسمَّى توليدًا، خلافًا لما عليه أهلُ السُّنةِ والجماعةِ من أنَّ حركةَ اليدِ وحركةَ المفتاحِ صادرةٌ بقدرةِ اللهِ تعالى القديمةِ من غيرِ إنكارٍ لقدرةِ العبدِ المقارِنةِ عندهم لحركةِ اليدِ والمفتاحِ بلا تأثيرٍ لها فيهما، إذ لا مزيَّةَ لها عن غيرِها من الأسبابِ العاديةِ[1] في خَلْقِه تعالى الفعلَ عندها لا بها، كالرَّيِّ عند الشُّربِ، والإحراقِ عند النَّارِ ونحوِهما.

والفرقُ بين مذهبِ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، وبين مذهبِ الجبريَّةِ في هذا المقامِ أجلى من الفرقِ بين الحَمَامِ والحِمَامِ؛ إذ الجبريَّةُ منكرون لقدرةِ العبدِ المقارِنةِ للفعلِ، ولقصدِه إليه، وللحكمةِ الأزليَّةِ المقتضيةِ تعذيبَ العاصي وتنعيمَ المطيعِ، وللتَّفرقةِ بين حركةِ الاختيارِ وحركةِ المرتعشِ، وأهلُ السُّنة يثبتون جميعَ ما أنكروه، وينفون بالدَّلائلِ القاطعةِ كُلَّ ما توهموه.

أمَّا نفيُ القدرةِ عن العبدِ، فهو محضُ مصادمةٍ للشَّريعةِ المطهَّرةِ؛ لمجيئِها برفعِ التَّكليفِ بما لا طاقةَ للعبدِ على إجرائِه من الأفعالِ بحسْبِ العادةِ، وبالتَّكليفِ بما يتيسَّرُ منها عليه بحسْبِها، فلو لم يكن في وُسْعِ العبدِ شيءٌ منها لبطَل التَّكليفُ لقولِه

---

(١) الحكم العادي: هو إثباتُ أمرٍ للأمرِ أو نفيُه عنه بواسطةِ التكرارِ، وينحصرُ في أربعةِ أقسامٍ:
- ربط وجودٍ بوجودٍ، كربطِ الشِّبَعِ بوجودِ الأكلِ.
- ربط عدمٍ بعدمٍ، كربطِ عدمِ الشِّبعِ بعدمِ الأكلِ.
- ربط وجودٍ بعدمٍ، كربطِ وجودِ البردِ بعدمِ السترِ.
- ربط عدمٍ بوجودٍ، كربطِ عدمِ الإحراقِ بوجودِ الإحراقِ. يُنظر: «حاشية الباجوريِّ على أمِّ البراهين» (ص٩).

تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. فتعيَّن بطلانُه، وثبت أنَّ للعبدِ قدرةً.

وأما إثباتُ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ القصدَ، وهو العزمُ على الشَّيءِ من غيرِ تأثيرٍ فيه، المسمَّى بالكسبِ، وعبَّر عنه العلّامةُ التَّفتازانيُّ[1] بصرفِ العبدِ قدرتَه إلى الفعلِ؛ فبقولِه تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وأما إثباتُهم الحكمةَ الأزليَّةَ المذكورةَ، فَلِمَا ثبت من أنَّه تعالى حكيمٌ، وناهيك ما صرَّح به التفتازانيُّ في «شرحِ النَّسفيَّة»[2]، حيث قال: قد ثبت أنَّ الخالقَ حكيمٌ لا يخلقُ شيئًا إلا وله عاقبةٌ حميدةٌ وإنْ لم نطَّلعْ عليها، فجزمنا أنَّ ما نستقبحُه من الأفعالِ قد يكون فيها حكمٌ ومصالحُ. انتهى.

ولا يخفى عليك أنَّ إثباتَ الحكمةِ مبطلٌ لما ذهب إليه المعتزلةُ من أنَّ أفعالَه تعالى لو لم تكن لغرضٍ لكانت عبثًا، وأما التَّفرقةُ بين حركةِ المرتعِشِ، وحركةِ الاختيارِ، فظهورُها غنيٌّ عن الإثباتِ بالبرهانِ[3].

---

(١) هو الإمامُ العلّامةُ سعدُ الدينِ مسعودُ بنُ عمرَ بنِ عبدِ اللهِ التفتازانيُّ، كان إمامًا في العربيةِ وعلومِها والمنطقِ والفقهِ وأصولِه والكلامِ، ولبراعتِه في هذه العلومِ صنَّف فيها كلِّها، توفي سنة (٧٩١هـ)، وله تآليفُ كثيرةٌ منها: «شرح العضد»، و«شرح التلخيص»، و«التلويح على التنقيح» في أصول الفقه، و«شرح العقائد». يُنظر: «بغية الوعاة» (٢: ٢٨٥)، و«البدر الطالع» (٢: ٢٩٤).

(٢) يُنظر: «شرح العقائد النسفية» (ص٥٩).

(٣) لأنه لو لم يكن للعبدِ فعلٌ أصلًا لما صحَّ تكليفُه؛ لأن تكليفَ الجمادِ باطلٌ بالضرورةِ، ولقولِه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] ولا ترتب ـ عطفًا على التكليف ـ استحقاق الثوابِ والعقابِ على أفعالِه مع أن الشارعَ حكم بالترتبِ في نصوصٍ لا تُحصى كقولِه تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾ [فصلت: ٤٦] =

فظهر بما تقرَّر بطلانُ ما ذهبت إليه الجبريَّةُ من أنَّه تعالى مُجبِرٌ للعبدِ على فعلِه، وما ذهبت إليه المعتزلةُ من أنَّ العبدَ خالقٌ لأفعالِه.

ومن لطيفِ ما يُحكى: أنَّ القاضي عبدَ الجبَّارِ الهمذانيَّ(١) دخل على الصَّاحبِ ابنِ عبَّادٍ(٢) وعنده الأستاذُ أبو إسحاق، فلمَّا رأى الأستاذَ قال: سبحان مَن تنزَّه عن الفحشاءِ، فقال: سبحان مَن لا يقعُ في ملكِه إلا ما يشاءُ(٣)، فقال القاضي: أيشاءُ ربُّنا

= وكحديثِ: «مَن بنى للهِ مسجدًا بنى اللهُ له بيتًا في الجنةِ»، ثم قال سعدُ الدينِ: ولا إسناد الأفعالِ التي تقتضي سابقةَ القصدِ والاختيارِ إليه، أي: للعبدِ على سبيلِ الحقيقةِ بلا مجازٍ، مثل: صلّى، صام، كتب، يريدُ بهذا الكلامِ أن أهلَ اللغةِ والعقلاءِ يسندون إلى العبدِ الأفعالَ التي لا بد فيها من الاختيارِ إسنادًا حقيقيًّا فلو لم يكن للعبدِ فعلٌ اختياريٌّ لم يصحَّ ذلك، والدليلُ على أن الإسنادَ حقيقيٌّ هو أن من لوازمِ المجازِ جوازَ النفي كقولِك للشجاعِ ليس بأسدٍ، ولا يجوزُ أن يقال لمن صلّى لم يُصلِّ، بخلافِ طال الغلامُ واسودَّ لونُه من الأفعالِ غيرِ الاختياريةِ، فإن إسنادَها لا يقتضي إثباتَ الفعلِ للعبدِ. يُنظر: «النبراس» (ص٣٨٦) بتصرف.

(١) هو عبدُ الجبارِ بنُ أحمدَ بنِ عبدِ الجبارِ الهمذانيُّ أبو الحسين، قاضٍ أصوليٌّ، كان شافعيَّ المذهبِ وهو مع ذلك شيخُ المعتزلةِ في عصرِه ويلقبونه بقاضي القضاة ولا يُطلقون هذا اللقبَ على غيرِه، مات سنة (٤١٥ هـ)، له تصانيفُ منها: «تنزيه القرآن عن المطاعن». يُنظر: «الأعلام» (٣: ٢٧٣).

(٢) هو إسماعيلُ بنُ عبادِ بنِ العباسِ أبو القاسمِ الطالقانيُّ، وزيرٌ غلب عليه الأدبُ فكان من نوادرِ الدهرِ علمًا وفضلًا وتدبيرًا وجودةَ رأيٍ، استوزره مؤيدُ الدولةِ ابنُ بويه الديلميُّ ثم أخوه فخر الدولةِ، ولُقِّب بالصاحبِ لصحبتِه مؤيدَ الدولةِ من صباه، فكان يدعوه بذلك توفي (٣٨٥ هـ). يُنظر: «الأعلام» (١: ٣١٦).

(٣) أراد أنَّ جريانَ الأمورِ في ملكه على خلافِ إرادته نقصٌ وعيبٌ يجب تنزيهُ اللهِ سبحانه عنه، ومقصودُ الشارحِ من هذه الحكايةِ تأييدُ ما ذكر أنَّ وقوعَ الأفعالِ على خلافِ إرادةِ اللهِ شنيعٌ جدًّا تعالى عن ذلك، وقال بعضُ المحشين على شرحِ العقائد النسفية: المقصودُ من هذه الحكايةِ إثباتُ تعميمِ الإرادةِ والقدرةِ عند أهلِ السنةِ دون المعتزلةِ، والمعتزلةُ اعتقدوا =

أن يُعصى؟ قال الأستاذ: أفَيُعصى ربُّنا قهرًا؟ فقال القاضي: أرأيتَ إن منعني الهدى، وحَكَمَ عليَّ بالرَّدى، أحسنَ إليَّ أم أساءَ؟ قال الأستاذ: إنْ منعك ما هو لك فقد أساءَ، وإنْ منعك ما له هو، فيختصُّ برحمتِه مَن يشاءُ، فتعالى اللهُ أن يكونَ في ملكِه ما لا يشاءُ، أو يشاءُ ما لا يكونُ.

صِفاتُ اللهِ لَيْسَـتْ عَيْنَ ذَاتٍ وَلا غَـيْرًا سِـوَاهُ ذَا انْفِصَـالِ

(صِفاتُ اللهِ) مبتدأٌ ومضافٌ إليه، والجملةُ التي بعده خبرُه، و(اللهُ) عَلَمٌ لذاتِ الواجبِ الوجودِ المستحقِّ لجميعِ الكمالاتِ الذَّاتيةِ.

قال العلّامةُ أخي شهاب الدينِ قدَّس اللهُ روحَه في «الغَيْبِيَّة شرحُ القصيدةِ العَيْنِيَّة»(١): ومَن زَعَم أنَّه اسمٌ لمفهومِ الواجبِ الوجودِ لذاتِه أو المستحقِّ للعبودِيَّةِ،

= أن الأمرَ يستلزم الإرادةَ، والنهي يستلزم عدمَ الإرادةِ فجعلوا إيمان الكافرِ مرادًا؛ لأنه مأمورٌ به وكفرُه غيرُ مرادٍ لأنه منهيٌّ عنه، واحتجوا بأن الأمرَ طلبٌ، والطلبُ إما عينُ الإرادةِ وإما مشروطٌ بها، وأيًّا ما كان فانفكاكُ الأمرِ عن الإرادةِ محالٌ وكذا حالُ النهي وعدمُ الإرادةِ. يُنظر: «النبراس» (ص٣٨٠) بتصرف.

(١) «الخريـدة الغيبية في شـرح القصيدة العينيـة» (ص٧٥) للعلامة أبي الثناء شـهاب الدين الآلوسـي، شـرح فيها قصيدة العلامة الأديب عبـد الباقي الفاروقي العمـري الموصلي (١٢٠٤-١٢٧٨هـ).

وأبو الثناء هو: شهابُ الدينِ بنُ محمودِ بنِ عبدِ اللهِ بنِ محمدِ الحسينيُّ الآلوسيُّ، مفسِّرٌ ومحدِّثٌ وفقيهٌ وأديبٌ وشاعرٌ، ويرجعُ نسب عائلتِه إلى سبطِ الرسولِ ﷺ فهي عائلةٌ علويةُ النسبِ، وآلوسية في الموطنِ، وبغدادية السكنِ، توفي أبو الثناءِ الآلوسيُّ في بغدادَ في ٢٥ ذو القعدة عام ١٢٧٠هـ= ١٧ أيلول عام ١٨٥٤م. ودفن في مقبرةِ الشيخِ معروفِ الكرخي. يُنظر: «المسك الأذفر» (ص١٣٠) بتصرف.

وكلٌّ منهما كليٌّ انحصر في فردٍ كالشَّمسِ فلا يكون عَلمًا، لأنَّ مفهومَه جزئيٌّ ـ فقد سهى(١).

وصفاتُ اللهِ على ما ذكر المحقِّقون ثلاثةُ أنواعٍ:

أحدُها: صفاتُ المعاني، **والثاني:** صفاتُ المعنويَّةِ، والفرقُ بينهما: أنَّ **الأوَّلَ:** واجبُ الوجودِ قائمٌ بذاتِ اللهِ تعالى.

---

(١) أشار ابنُ عطاءِ السكندريُّ في كتابِه «القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد»: أن هذا الاسمَ «الله» من أعظمِ الأسماءِ؛ لأنه دالٌّ على الذَّاتِ العَلِيةِ الجامعةِ لكل كمالِ الصفاتِ الإلهيةِ، وكمالُ الذاتِ هو كمالُ الوجودِ ودوامُه أزلًا وأبدًا، واستحال عليه العدمُ وقد اختلف العلماءُ في هذا الاسمِ المفردِ هل هو مشتقٌّ أو لا؟ والكلامُ فيه من ثلاثةِ أوجه.

أحدها: من طريقِ اللغةِ، حيث أشير بعدمِ جوازِ اشتقاقِه من معنى موجّه أصلًا، فإن الله تعالى قال: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا﴾ [مريم: ٦٥] أي: هل تسمَّى أحدٌ غيرَ اللهِ جلَّ وعزَّ به، وهل يستحقُّ أحدٌ كمالَ الأسماءِ والصفاتِ ما يستحقُّه اللهُ ويتصفُ به حقيقةً، إضافة إلى أن هذا الاسمَ دالٌّ على المسمى من غيرِ اشتقاقِه له من شيءٍ.

والثاني: عن طريقِ الحكمةِ، فقيل فيه: إنما تفردَ الحقُّ سبحانه بهذا الاسمِ المفردِ أعني «الله» ومنع الغيرَ أن يتسمى به، وقبض الخلقَ عن الادعاءِ فيه والتخلق به والاتصافِ بوصفِه؛ لأجل عظمةِ الألوهيةِ وكبريائها، حيث قال اللهُ تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡكَرِيمِ ۞ وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٦-١١٧]

والثالث: عن طريقِ المعرفةِ، فقيل: إنَّ الحقَّ سبحانه اختار هذا الاسمَ أعني «الله» لثلاثةِ أشياء:

أحدها: لذاتِه فهو خاصٌّ به لا يشاركُه فيه أحدٌ غيره لا بالمجازِ ولا بالحقيقةِ؛ لما فيه من الأسرارِ والحكمِ والمعاني، ومن الاختصاصِ والتعظيم.

والثاني: إنه جامعٌ للمعاني اللطيفةِ والصفاتِ الشريفةِ فإن غيرَه من الأسماءِ فيه معنى واحدٌ أو معنيان يختصُّ به.

والثالث: اختصاصُه بأسرارٍ ليست في غيرِه من الأسماءِ. يُنظر: «القصد المجرد في معرفة الاسم المفرد» (ص٢٦).

والثَّاني: عبارةٌ عن صفاتٍ ثابتةٍ للذَّاتِ لا تتَّصفُ بوجودٍ ولا عدمٍ، وهي المعبَّرُ عنها بالأحوالِ، وهي: كونُ الحقِّ تعالى متَّصفًا بصفةٍ من صفةِ المعاني التي هي عللُها كالعلمِ والقدرةِ، والإرادةِ إلى غيرِ ذلك.

فكونُه عالمًا مثلًا صفةٌ معنويَّةٌ؛ لأنَّ علَّةَ الاتِّصافِ بهذا الكونِ الاتِّصافُ بالعلمِ الذي هو من صفاتِ المعاني، ولكونِ صفاتِ المعاني عللًا لها نُسِبَت إليها، فسمِّيت معنويَّةً[1]، والمتكلِّمون في الصِّفاتِ المعنويَّةِ فرقتان:

مثبتةٌ لها، ومنهم: القاضي[2]، وإمامُ الحرمين[3] في أحدِ قولَيْه.

---

(١) بمعنى أنها ملازِمةٌ لها؛ أي: كونه تعالى قادرًا لازمٌ للقدرةِ، وكونه مريدًا لازمٌ للإرادةِ القائمةِ بذاتِه تعالى، وهكذا الخمسةُ الباقيةُ.
ووجه لزومِ هذه الأكوان السبعةِ للمعاني: أنَّ كلًّا من المعاني صفةٌ وجوديةٌ، وكلُّ صفةٍ وجوديةٍ إذا قامت بموصوفٍ قديمٍ أو حادثٍ لزم أن يكتسبَ منها حالًا لا تثبت له عند عدمِ تلك الصفةِ منه، فمَن قامت به القدرةُ لزم أن يكتسبَ منها حالًا، وهي أن يكون قادرًا على ما تعلقت به تلك القدرةُ، ويعبرُ عن هذه الحالِ بكونه قادرًا وبالقادريةِ، ومَن قام به العلمُ لزم أن يكتسب منه حالًا وهي أن يكون عالمًا بما تعلق به هذا العلم ومطلعًا عليه ويعبر عن هذه الحال بكونه عالمًا وبالعالميةِ، وقِس الباقي. يُنظر: «طالع البشرى على العقيدة السنوسية الصغرى» (ص٩٠).

(٢) هو أبو بكرٍ محمدُ بنُ الطيبِ بنِ محمدِ بنِ جعفرٍ الباقلانيُّ، صاحبُ التصانيفِ في علمِ الكلامِ، يلقَّبُ بسيفِ السنةِ ولسانِ الأمةِ سَكَنَ بغدادَ ونشأ فيها وسمع الحديثَ من أبي بكرٍ القطيعيِّ، وأخذ علمَ النظرِ عن أبي عبدِ اللهِ بنِ مجاهدٍ الطائيِّ صاحب الأشعريِّ، له تصانيفُ كثيرةٌ منها: «تمهيد الأوائل»، و«الإنصاف»، و«الإرشاد»، توفي سنة (٤٠٣ هـ).

(٣) هو الإمامُ أبو المعالي عبدُ الملكِ بنُ عبدِ اللهِ الجوينيُّ الشافعيُّ الأشعريُّ إمامُ أهلِ السنةِ، من شيوخِه والدُه محمد المزكي وأبو سعدٍ النضرويُّ وأبو نعيمٍ الأصبهانيُّ، من تصانيفِه: «الإرشاد في الكلام»، و«الإرشاد في الأصول»، و«البرهان»، و«الشامل»، و«غياث الأمم» وغيرها، توفي سنة (٤٧٨ هـ).

ونافيةٌ لها، ومنهم: الشيخُ الأشعريُّ رحمه اللهُ تعالى، وكثيرٌ من المحقِّقين، وذلك لإنكارِهم الواسطةَ بين الوجودِ والعدمِ[1].

الثالث: الصِّفاتُ النَّفسيةُ، وهي: الحالُ التي لا تُعلَّلُ بصفاتِ المعاني، ولا يصِحُّ توهُّمُ انتفائها مع بقاءِ الذَّاتِ الموصوفةِ بها، ككونِه واجبَ الوجودِ، وقد ضمَّ بعضُهم إلى هذه الثَّلاثةِ ثلاثةً أُخَر:

أحدها: الصِّفاتُ السَّلبيةُ، وهي: نفيُ ما يُمتنعُ في حقِّه تعالى كالقِدَمِ مثلًا، فإنَّه نفيُ سبَق العدمَ على الوجودِ.

الثاني: الصِّفاتُ الفعليَّةُ، وهي: صدورُ الآثارِ عن قدرةِ اللهِ تعالى وإرادتِه، كخَلْقِه ورِزْقِه وإحسانِه.

الثالث: الصِّفاتُ الجامعةُ، وهي: كلُّ معنى يندرجُ فيه سائرُ الصِّفاتِ، كعزَّتِه تعالى وجلالِه وعَظَمَتِه وكِبريائِه.

---

(١) لم يتفق المتكلمون على ثبوتِ الحالِ وهو: صفةٌ ثابتةٌ في الخارجِ عن الذهنِ تقوم بموجودٍ وليست موجودةً بالاستقلالِ ولا معدومةً عدمًا صرفًا، بل هي واسطةٌ بين الموجودِ والعدمِ، بل اختلفوا:
فذهب جماعةٌ منهم إلى ثبوتِها وقالوا: إن مدلولَ الأكوانِ السبعةِ أي معناها من بابِ الحالِ، فمدلولُ كونِه قادرًا عندهم حالٌ قائمةٌ بالذاتِ العليةِ، زائدةٌ على قيامِ القدرةِ بذاتِه تعالى، وهي مدلولُ القادريةِ عندهم أيضًا، ومدلولُ كونه تعالى مريدًا حالٌ قائمةٌ بذاته تعالى زائدةٌ على قيامِ الإرادةِ بها، وهكذا باقي الأكوانِ.
وذهب الإمامُ الأشعريُّ والمحققون إلى نفيِ الحالِ، وقالوا: إن ثبوتَها من المحالِ، وإن مدلولَ الأكوانِ السبعةِ هو قيامُ القدرةِ بالذاتِ وهو مدلولُ القادريةِ عندهم أيضًا، وهكذا باقي الأكوانِ، وعلى المذهبِ الأولِ تعد الأكوانُ السبعةُ من الصفاتِ؛ لأن مدلولاتِها عليه أحوالٌ، والأحوالُ صفاتٌ قائمةٌ بالذاتِ زائدةٌ على قيامِ صفاتِ المعاني بها. يُنظر: «طالع البشرى» (ص٩٢).

(**ليسَتْ عَيْنَ ذَاتٍ**) خلافًا للمعتزلةِ، فإنهم ذهبوا إلى أن صفاتَه سبحانه عينُ ذاتِه.

بمعنى: أنَّ ذاتَه تُسمَّى باعتبارِ التَّعلقِ بالمعلوماتِ عالِمًا، وباعتبارِ التَّعلقِ بالمقدوراتِ قادرًا إلى غيرِ ذلك، مصرِّحين بنفيِ الصِّفاتِ تمسُّكًا بما حاصِلُه:

أنَّه يلزمُ على ثبوتِها تعدُّدُ القدماءِ وهو محالٌ، ويلزمُ كونُها عللًا للصِّفاتِ المعنويَّةِ كون الصِّفاتِ المعنويَّةِ حادثةً مستفاد حدوثُها منها، ولا يخفى أنَّ ما ذهبوا إليه من كونِ الصِّفاتِ عينَ الذَّاتِ بالمعنى الذي ذكروه، ظاهرُ البطلانِ بديهيُّ الفسادِ، وما تمسَّكوا به في نفيِها عنها سببٌ مرمومٌ لا يتشبَّثُ به مَن رامَ الإرشادَ إلى سبيلِ الرَّشادِ.

أما الأول: فلأنَّه يلزمُ منه أنَّه تعالى عالمٌ بغيرِ علمٍ، وقادرٌ بغيرِ قُدرةٍ، ومريدٌ بغيرِ إرادةٍ، إلى غيرِ ذلك من صفاتِه سبحانه.

وأما الثاني: فلأنَّ المحالَ تعدُّدُ الذَّاتِ القديمةِ لا تعدُّدُ الصِّفاتِ القائمةِ بها، ومعنى كونِ صفاتِ المعاني عللًا لصِّفاتِ المعنويَّةِ، كونها ملزومةً لها لا أنَّها عللٌ مؤثرةٌ فيها حتى يردَ ما ذكروه ويلزمَ ما تأوَّلوه.

وأنت خبيرٌ بأنَّ التَّلازمَ بين الشَّيئَيْن لا يوجِبُ كونَ أحدِهما مؤثرًا في الآخرِ، فإنَّ بين الجوهرِ والعَرَضِ تلازمًا، ولا تأثيرَ لأحدِهما في الآخرِ، فهو تعالى عالمٌ بعلمٍ، وقادرٌ بقدرةٍ إلى غيرِ ذلك من الصِّفاتِ، وصفاتُه ليست عينَ ذاتِه، إذ يلزمُ من كونِها عينَ الذَّاتِ انتفاؤها[1].

---

(١) قال الصاوي: إن المحظورَ المبطلَ للتوحيدِ إنما هو تعددُ القدماءِ المتغايرة المنفكة، وصفاتُ الذاتِ ليست كذلك؛ أي: ليست مغايرةً للذاتِ منفكةً عنها، وليست هي عينَ =

و(لا غَيْرًا) أي: ولا غيرَ ذاتِه خِلافًا للكرَّاميةِ، فتكونُ صفاتُه تعالى لا عينَ ذاتِه ولا غيرها، وهو مذهبُ أهلِ الحقِّ.

أما كونُها لا عينَ ذاتِه فلِمَا تقدَّم في البحثِ مع المعتزلةِ والردِّ عليهم بما لا يُنكِرُهُ عاقلٌ، ولا يحيدُ عنه إلا غافلٌ. وأما كونُها لا غيرها؛ فلأنَّ الغيرَيْن هما اللَّذان يمكنُ انفكاكُ أحدِهما عن الآخرِ وانفصالُه عنه، فكونُها غيرَ ذاتِه بهذا المعنى يؤدِّي إلى اتِّصافِ غيرِ ذاتِه بها وهو محالٌ؛ للزومِ وجودِ كاملِ صفاتِه في غيرِه، فيكونُ ناقصًا في ذاتِه مُستكمَلًا بغيرِه، وهو باطلٌ.

نعم، فسَّر بعضُ المتكلِّمين الغيرَيْن بأنَّهما اللَّذان لا ينوبُ أحدُهما عن الآخرِ، فلا يَمتنعُ أن يكونَ بين الذَّات وصفاتِها مغايرةٌ بهذا المعنى؛ لأنَّ الذَّات لا تنوبُ عن الصِّفةِ ولا الصِّفةُ عنها، ولا بعضُ الصِّفاتِ عن بعضٍ، وإطلاقُ لفظِ الغيرِ على الصَّفاتِ بهذا المعنى منقولٌ عن القاضي أبي بكرٍ الباقلانيِّ في أحدِ قولَيْه.

والرَّاجحُ عدمُ إطلاقِه عليها، وإنْ صحَّ بالمعنى الثاني لإيهامِه خلافَ المقصودِ، سيَّما بعد اشتهارِ تفسيرِه بالمعنى الأولِ عن غيرِ واحدٍ من علماءِ الكلامِ[١].

= الذات؛ أي: لا يقال لها: غيرٌ ولا عينٌ، ولزومُ الفسادِ بتعددِ الآلهةِ إنما يحصل إن كانت قدماء منفكة كل مستقلٌ أو كانت الصفاتُ عينَ الذاتِ، والذاتُ عينُها وهو تهافتٌ باطلٌ، وقد نفى المعتزلةُ هذه الصفات هروبًا من هذه الشُّبهَةِ، وهو مذهبٌ باطلٌ لكنه فسقٌ وليس بكفرٍ. يُنظر: «شرح الجوهرة» لصاوي (ص١١٠-١١١).

(١) قال العلامةُ عبدُ العزيزِ الفرهاريُّ: أما اعتذارهُم بأنها لا عين الذاتِ ولا غيرها فما يصعبُ تحقيقُه؛ ولذا ترى كثيرًا من أهلِ التحقيقِ يذهبُ إلى عينيةِ الصفاتِ، وقال الإمامُ عبدُ الوهابِ الشعرانيُّ في «القواعد الكشفية»: صفاتُه عينُه، وإن لم تصل إلى ذلك إلا بالسلوكِ على شيخٍ وجب عليك السلوكُ ليُرفعَ عنك الحجابُ، وذلك هو الكمالُ الذي يعطى الحق تعالى الأدبَ على الكشفِ واليقينِ دون الظنِّ والتخمينِ. يُنظر: «النبراس» (ص٢٧٩)، و«القواعد الكشفية» (ص٢٢١).

قال السيدُ الشريفُ قُدِّس سرُّه: المشهورُ عن المتكلِّمين تفسيرُ الغيريَّةِ بكونِ الموجودين بحيث يُتصوَّرُ وجودُ أحدِهما بدونِ الآخرِ؛ أي: مع عدمِ الآخرِ، بمعنى أنَّه يمكنُ انفكاكُ أحدِهما عن الآخرِ.

وتفسيرُ العينيَّةِ باتحادِ المفهومِ بلا تفاوتٍ أصلًا، فلا يكونان نقيضَيْن؛ بل يُتصوَّرُ بينهما واسطةٌ بأن يكونَ الشيءُ بحيث لا يكونُ مفهومُه مفهومَ الآخرِ، ولا يوجدُ بدونه كالجزءِ مع الكلِّ، مثالُه: الواحدُ مع العشرة، فإنَّه ليس عينَ العشرة؛ لأنَّه جزءٌ منها ولا غيرها، لأنَّه ليس منفصلًا عنها، وإلا لكانتِ العشرةُ تسعةً، وكذلك الصِّفاتُ.

أما أنَّها ليست عينَ الذَّاتِ، فلأنَّه لو كانت عينَها لزمَ التَّرادفُ بين الوصفِ والاسمِ، وهو محالٌ، وأما أنَّها ليست غيرَها؛ أي: ليست منفصلةً عنها، فلأنَّها لو كانت منفصلةً عنها لكانت قائمةً بالغيرِ، وهو ظاهرُ البطلانِ.

(سِواهُ) «سِوَى» بالكسرِ وبالضمِ بدلٌ من «غير»، مفيدٌ للتوكيدِ، مضافٌ إلى ضميرِ الذَّاتِ المذكورِ مذكرًا مراعاةً للأدب، ومحافظةً على تنزيهِ الرَّبِ.

(ذا انفِصالِ) تفسيرٌ للغيرِ، وفيه إشارةٌ إلى ما تقدَّم من كونِ غيرِ الشيءِ ما ينفصلُ عنه بحسبِ الوجودِ لا ما هو مغايرٌ له بحسبِ المفهوم، إذ ما يُفهمُ من الذَّاتِ غير ما يُفهمُ من الصِّفات اتفاقًا[1]، فأحدُهما بالبداهةِ غيرُ الآخرِ، وإن لم يكن بحسبِ الوجودِ منفصلًا عنه[2].

---

(١) قال الشيخُ القاري: مشيرٌ إلى أن المرادَ بالغيريةِ الغيريةُ الاصطلاحيةُ، وهو الذي يمكن انفصالُه عن الذاتِ لا الغيريةُ اللغويةُ بظهورِ التغايرِ بين الذاتِ والصفاتِ. أي: الصفاتُ ليست غيرًا منفكًا عن الذاتِ بحيث يمكن أن تقومَ بذاتِها بل هي غيرٌ قائمٌ بالذاتِ، وهذا لا ينافي أن حقيقتَها غيرُ حقيقةِ الذات، فهي ليست غيرًا منفكًا وإن كانت غيرًا ـ أي: بالمفهومِ ـ ملازمًا. يُنظر: «ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي» (ص٦٥) بتصرف.

(٢) قال السيدُ الشريفُ الجرجانيُّ: فإن قلتَ: كيف يُتَصوَّرُ كونُ صفةِ الشيءِ عينَ حقيقتِه مع =

صِفـــاتُ الذَّاتِ وَالأَفعــالِ طُرًّا قَديمــاتٌ مَصونَــاتُ الــزَّوالِ

أي: صفاتُ ذاتِه تعالى التي هي عبارةٌ عن الحياةِ والعلمِ والقدرةِ والإرادةِ والكلامِ والسَّمعِ والبصرِ، وهي ما لا يُفهم منها معنى إحداثِ الشَّيءِ.

وإضافةُ «صفات» إلى «الذَّاتِ» على معنى اللامِ، وهو جمعُ صفةٍ، والمرادُ بها كلُّ ما لا يمكنُ تصوُّرُه إلا تبعًا بخلافِ الذَّاتِ فإنَّها ما يمكنُ تصوُّرُه استقلالًا.

وصفاتُ الفعلِ وهي: ما يُفهم منها معنى إحداثِ الشَّيءِ، كالتَّخليقِ والتَّكوينِ والإيجادِ والإحياءِ والإماتةِ ونحوِها[1].

= أن كلَّ واحدٍ من الصفةِ والموصوفِ يشهدُ بمغايرته لصاحبِه، هل هذا الكلامُ مخيلٌ لا يمكن التصديقُ به كما في سائرِ القضايا المخيَّلةِ التي يمتنعُ التصديقُ بها، فلا حاجةَ إلى الاستدلالِ على بطلانِه؟ قلتُ: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذات وله صفةٌ وهما متحدان حقيقةً كما تخيلتَه، بل معناه أن ذاته تعالى يترتبُ عليها ما يترتبُ على ذاتٍ وصفةٍ معًا، مثلًا ذاتُك ليست كافيةً في انكشافِ الأشياءِ عليك، بل تحتاجُ في ذلك إلى صفةِ العلمِ التي تقومُ بك، بخلافِ ذاتِه تعالى فإنه لا يحتاج في انكشافِ الأشياءِ وظهورِها عليه إلى صفةٍ تقوم به، بل المفهوماتُ بأسرِها منكشفةٌ عليه لأجلِ ذاتِه تعالى، فذاتُه بهذا الاعتبارِ حقيقةُ العلمِ، وكذا الحالُ في القدرةِ، فإن ذاته تعالى مؤثرةٌ بذاتها لا بصفةٍ زائدةٍ عليها كما في ذواتِنا، فهي بهذا الاعتبارِ حقيقةُ القدرةِ، وعلى هذا تكونُ الذاتُ والصفاتُ متحدةً في الحقيقةِ متغايرةً بالاعتبارِ والمفهومِ، ومرجعُه إذا حقق إلى نفي الصفاتِ مع حصولِ نتائِجها وثمراتِها من الذاتِ وحدها. يُنظر: «شرح المواقف» (٨: ٤٨).

(١) قال العلّامة علي القاري: إن الحدَّ بين صفاتِ الذَّاتِ وصفاتِ الأفعالِ مختلَفٌ فيه على ثلاثةِ مذاهبَ:
الأول: مذهبُ الماتريدية وتقريرُه: أن كلَّ ما وصِفَ به ولا يجوزُ أن يوصَفَ بضدِّه، فهو من صفاتِ الذاتِ كالقدرةِ والعلمِ والعزةِ والعظمةِ، وكلَّ ما يجوزُ أن يوصفَ به وبضدِّه فهو من صفاتِ الفعلِ كالرأفةِ والرحمةِ والسُّخطِ والغضبِ. =

(طُرًّا) بضمِّ أوَّلِه منصوبًا على الحاليَّةِ من الضميرِ المستكنِّ في «قديمات»؛ أي: جميعًا قديماتٌ بذاتِه تعالى، خِلافًا للمعتزلةِ النَّافين لصفاتِ اللهِ تعالى الذَّاتيةِ والفعليَّةِ معلِّلين ذلك بأنَّ القولَ بثبوتِها يجرُّ إلى القولِ بقِدَمِها، وهو محالٌ؛ لأنَّه يؤدي إلى تعدُّدِ القدماءِ. حتى صرَّح غيرُ واحدٍ منهم بما نصُّه: إنَّ إثباتَ الصِّفاتِ قولٌ بالقدماءِ.

وللأشعريَّةِ في الثاني، حيث صرَّحوا في غيرِ موضوعٍ بما حاصِلُه: إنَّ صفاتِ الذَّاتِ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالى، والمرادُ بها: ما يلزمُ من نَفْيِها عنه ثبوتُ نقائِضِها[1] له، وصفاتُ الفعلِ حادثةٌ غيرُ قائمةٍ بذاتِه، والمرادُ بها: ما لا يلزمُ من نَفْيِها عنه ثبوتُ نقائِضِها له. انتهى.

لقيامِ الأدلةِ العقليَّةِ والبراهينِ النَّقليَّةِ على أنَّه تعالى قديمٌ كاملٌ، فيستحيلُ أن تكونَ ذاتُه في القِدمِ والأزَلِ عاريةً عن شيءٍ من صفاتِ المدحِ والكمالِ؛ لِما في

= الثاني: مذهبُ الأشاعرةِ وتقريرُه: أن ما يلزمُ من نفيِه نقيضه فهو من صفاتِ الذاتِ، فإنك لو نفيت الحياةَ يلزم الموتُ، ولو نفيت القدرةَ يلزم العجزُ، وما لا يلزم من نفيِه نقيضه فهو من صفاتِ الفعلِ، فلو نفيتَ الإحياءَ أو الإماتةَ أو الخلقَ لم يلزم منه نقيضُه.

الثالث: مذهبُ المعتزلةِ: ما جرى فيه النفيُ والإثباتُ فهو من صفاتِ الفعلِ كما يقال: «خُلق لفلانٍ ولدًا، ولم يُخلق لفلانٍ»، وما لا يجري فيه النفيُ فهو من صفاتِ الذاتِ كالعلمِ والقدرةِ، فلا يقال: لم يعلم كذا ولم يقدر على كذا، فالإرادةُ والكلامُ مما يجري فيه النفيُ والإثباتُ. يُنظر: «شرح الفقه الأكبر» (ص٨٢).

(١) يُنظر: «تبصرة الأدلة» لأبي معين (١: ٤٠٥)، و«الهادي في أصول الدين» للخبازي (ص١١٢). وأما بالنسبةِ للتفريقِ بين صفاتِ الذاتِ وصفاتِ الأفعالِ، فالأئمةُ الماتريديةُ لا يفرِّقون بين الذاتيةِ والفعليةِ، فكلتاهما قديمةٌ، والفرقُ بينهما عندهم هو: أن الصفاتِ الذاتيةَ هي: المنسوبةُ إلى ذاتِ الصانعِ، والفعليةَ هي: التي منشأُ الأفعالِ. يُنظر: «إشارات المرام» للبياضي (ص١٠٧-٢١٢)، و«الهادي في أصول الدين» للخبازي (ص١٢).

ذلك من النَّقصِ، والنَّقصُ في حقِّ القديمِ محالٌ، فثبت أنَّه كاملٌ في الأزَلِ غنيٌّ بنفسِه، متعالٍ عن الحاجاتِ، فيستحيلُ أن يحدثَ له صفةٌ لم تكن، وأن يحصلَ له بخلقِ العالمِ اسمٌ أو صفةٌ؛ لِما في ذلك من ثبوتِ الحاجةِ، والحاجةُ نقصٌ، ومن شرطِ القديمِ التَّبري عن كلِّ ما ينقُصه، على أنَّه تعالى مدَحَ نفسَه بصفاتِ الفعلِ بقولِه: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الحشر: ٢٤]؛ أي: له الصِّفاتُ العليا الكاملةُ من كلِّ وَجهٍ، التي لا تُطلقُ حقيقةً على غيرِه؛ لأنَّ صفاتِ غيرِه تعالى كيفما كانت ناقصةٌ؛ لإحاطةِ العدمِ بطرفَيْها.

فثبت أنَّه خالقٌ في الأزلِ ولا مخلوق، والظَّاهرُ مما عليه المعتزلةُ والأشعريةُ أنَّ تحقُّقَ المدحِ له إنمَّا يكونُ بعد وجودِ الخلقِ. فعلى هذا تثبُتُ له الحاجةُ إلى ما به تحقُّقُ صفاتِ المدحِ والكمالِ له[1]، إذ لا يُسمَّى خالقًا إلا بعد ذلك، وقد وصف نفسَه تعالى بصفةِ الكمالِ وعدمِ الحاجةِ بقولِه: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾ [محمد: ٣٨]، وبقولِه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦].

وفيما صرَّحت به النُّصوصُ القرآنيةُ من التَّمدُّحِ بكلٍّ من نوعِ الصِّفاتِ دليلٌ على مساواتِ الفعليَّةِ للذَّاتيةِ في القِدمِ والأزليَّةِ التي نازع فيها الأفاضلةُ الأشعريةُ.

لكن قال جماعةٌ من أربابِ الفضلِ: إنَّ منازعةَ الأشعريةِ في الصِّفاتِ الفعليَّةِ

---

(١) قال الإمامُ الطحاويُّ: ليس منذ خُلق الخلقُ استفاد اسمُ الخالقِ، ولا بإحداثِ البريةِ استفاد اسمُ البارئ. ثم قال الشيخُ البابرتيُّ: أي: أن الله في الأزلِ متصفٌ بصفاتِ الكمالِ غيرُ متعرٍّ عن شيءٍ من صفاتِ المدحِ، إذ يستحيلُ أن يكونَ ذاتُه في الأزلِ خاليًا عن صفاتِ الكمالِ لما في ذلك من النقصِ وهو محالٌ على الله، ولأن التعري منها يوجِبُ الافتقارَ إلى حصولِها بإيجادِ العالمِ، والله تعالى غنيٌّ عن العالمين متعالٍ عن أن يكتسبَ صفةً لم تكن له بإيجادِ الخلقِ. يُنظر: «شرح العقيدة الطحاوية» للبابرتي (ص٤٦).

ليست حقيقةً، بأن يكونَ معنى الخالقِ والرَّازقِ مثلًا القادرَ عليهما، ولا نزاعَ في أنَّ القدرةَ قديمةٌ. فيعودُ النِّزاعُ إلى أنَّ إطلاقَ هذين الوصفَيْن عليه تعالى بهذا الاعتبارِ؛ هل يكونُ على سبيلِ الحقيقةِ أو المجازِ فيكونُ لفظيًّا؟

وفي «شرحِ عقيدةِ الطحاويِّ» ما نصُّه: وأما قولُ المعتزلةِ أنَّ إثباتَ الصِّفاتِ قولٌ بالقدماءِ. فأجاب عنه بعضُهم بما حاصِلُه: إنَّا لا نقولُ إنَّ الصِّفاتِ قائمةٌ بذواتِها حتى يردَ علينا ما قالوا، وإنما نقولُ: إن اللهَ تعالى قديمٌ بصفاتِه، وصفاتُه قائمةٌ بذاتِه، فاندفع إلزامُ المعتزلةِ.

وقد نطق القرآنُ بثبوتِ الصِّفاتِ له تعالى، فلو كانتْ غيرَ مُثْبِتَةٍ للمعاني، وكانت ألقابًا وأعلامًا، لم يثبُتْ بكلِّ لفظٍ منهما إلا الذَّاتُ، فيصيرُ قولُنا: إنَّ اللهَ تعالى عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ، قولًا بأنَّه تعالى ذات، ذات، ذات، ذات، ولم يحصلْ بكلِّ لفظٍ فائدةٌ سوى ما حصلت بالأُولَى. وحيث لم يكن كذلك بل حصل بكلِّ لفظٍ للسامعِ من الفائدةِ ما لا يحصلُ بغيرِه من الألفاظِ عُلِمَ أنَّ هذه الأسماءَ ما أُطلقتْ إلا لإثباتِ ما فيها من المعاني. فهو عزَّ شأنُه الموصوفُ بصفاتِ الكمالِ، المنزَّهُ عن جميعِ صفاتِ النَّقصِ، ليس كمثلِه شيءٌ، لا في ذاتِه، ولا في صفاتِه، ولا في أفعالِه.

(مَصُوناتُ الـزَّوالِ)(١) أي محفوظاتٌ من الانفكاكِ والانفصالِ عن الذَّاتِ المتَّصفِ بها، أو من العدمِ والفناءِ، إذ كلُّ ما ثبت قِدَمُهُ استحال عَدَمُهُ.

---

(١) لو قال: (قديماتٌ تدومُ بلا زوالٍ) لكان سالمًا من الاعتراضِ، وقلَّ مَن تنبَّه لها، فإن (مصونات) اسمُ مفعولٍ من صان المتعدي كقولك: صُنتُ الشيءَ، فيُوهِم أنَّ صفاتِ اللهِ لم تستحقَّ الأبديةَ بنفسِها، بل اللهُ جعلها مصونةً وهذا باطلٌ مستحيلٌ؛ لأنها واجبةُ الوجودِ والقِدمِ والدوامِ؛ أي: الأبديةُ لذاتِها لقيامِها بالذاتِ المقدسِ القديمِ الأزليِّ الأبديِّ، ولو كانت مصونةً لكان ذات الله كذا وهو مستحيلٌ. يُنظر: التعليق على «درج المعالي» (ص٤٠).

نُسَمِّي اللهَ شَيْئًا لا كَالاشْيَا   وَذَاتًا عَنْ جِهَاتِ السِّتِّ خَالِ

(نُسَمِّي) بالنونِ الدَّالةِ على المتكلِّمِ في أوّلِه، كما وجد في نسخةٍ صحيحةٍ، فعلٌ مضارعٌ مبنيٌّ للمعلومِ، وفاعلُه ضميرٌ مستترٌ فيه وجوبًا من سَمَّى، المتعدي تارةً إلى مفعولَيْن بلا واسطةِ حرفِ الجرِّ، وهو الغالبُ، قال تعالى حكايةً عن امرأةِ عمرانَ ﴿وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٣٦]. وتارةً بواسطتِه إلى الثاني منهما، ولا يكونُ غيرَ الباءِ على حدِّ قولِهم: سمَّيتُ كتابي بكذا وطفلي بكذا، وهو هنا من الغالبِ.

وقد تضمَّن في هذا البيتِ معنى الاعتقادِ، كما تضمَّن معنى العلمِ لفظُ «ييأس» في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ الَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [الرعد: ٣١]؛ وقولِ الشاعر:

أَقُولُ لَهُمْ بِالشِّعْبِ إِذْ يَأْسِرُونَنِي   أَلَمْ تَيْأَسُوا أَنِّي ابْنُ فَارِسِ زَهْدَمِ

و(اللهَ) بالنصبِ على أنَّه مفعولُه الأولُ، و(شَيْئًا) مفعولُه الثاني، وفي بعضِ النُّسخِ (يُسمَّى) بالياءِ الدَّالةِ على الغَيبةِ في أولِه، فعلٌ مضارعٌ مبنيٌّ للمجهولِ، وعليه فيكونُ المفعولُ الأوَّلُ وهو الاسمُ الجليلُ نائبًا عن فاعِلِه، ويُعطَى حُكمَه من الرَّفعِ وغيرِه، ويبقى مفعولُه الثاني وهو «شيئًا» منصوبًا، وهو على هذا التَّقديرِ نسخةٌ صحيحةٌ أيضًا لاستقامةِ المعنى معها، وصحَّةِ العبارةِ أسلوبًا وتركيبًا.

وجَزَمَ الفاضلُ علي القاري[1] بعدمِ صحتِها معلِّلًا ذلك بالفسادِ من جهةِ

---

(١) هو نورُ الدينِ أبو الحسن عليُّ بنُ محمد سلطان القاري الهرويُّ المكيُّ المعروفُ بملا علي القاري، ولُقِّب بالقاري لأنه بعد أن أتمَّ حفظَ القرآنِ صلى بالناس إمامًا كعادتهم في ذلك الزمانِ بإطلاقِ الألقابِ على العلماءِ، من مصنفاتِه: «الأسرار المرفوعة في الأخبار =

التَّركيبِ؛ حيث ردَّها بما نصه: «نُسمِّي» صيغةُ متكلِّمٍ معلومٍ لا غائبٍ مجهولٍ كما في بعضِ النسخِ، إذ يردُّه(١) نصبُ قولِه: وذاتًا(٢). انتهى

وقد يُقال عليه: إنَّه ممَّا لا يكادُ ينشأُ إلا عن قِلَّةِ تدبُّرِ قواعدِ علمِ العربيةِ، وعدمِ الاطلاعِ على ظواهرِ مسائِله، فضلًا عن دقائِقِه الخفيَّةِ، وليس من قبيلِ ما يندرجُ تحت قولِهم: الصَّارمُ قد ينبو والجوادُ قد يكبو؛ لأنَّها كبوةٌ في غيرِ محلِّها، وغفلةٌ

= الموضوعة»، و«شرح الشفا» للقاضي عياض وغيرها، توفي سنة (١٠١٤ هـ). ينظر: «خلاصة الأثر» (٣: ١٨٥).

(١) أي: يَردُّ بعضَ النسخِ الذي فيه بناؤه للغائبِ المجهولِ نصب قوله: وذاتًا.

قال بعضُ الفضلاءِ بعد أن ذكر كلًا من النسختين، وأقول: لم يظهرْ وجه الردفان (ذاتًا) منصوب على كل حالٍ، سواء (نسمي) للمعلومِ أو المجهولِ، على أنه مفعولٌ ثانٍ لنسمي، ولفظُ الجلالةِ نائب الفاعلِ على الثاني؛ أي: جعله مبنيًا للمجهولِ ومفعول أول على الأولِ؛ أي: جعلِه مبنيًا للمعلومِ، نعم يظهر ترجيحُ النسخةِ الأولى من حيث إنها نصٌّ في نسبةِ القولِ إلى أهلِ السنةِ، والإشارةُ إلى خلافِ المعتزلةِ بخلافِه على بناءِ المجهولِ لفواتِ تلك الإشارةِ ولعدمِ نكتةِ حذفِ الفاعلِ التي أشار إليها النحاةُ. ثم قال الشيخُ محمد العربكندي: لا فرقَ بين المعلوميةِ والمجهوليةِ في نصبِ «ذاتًا» فلاح لي بعد مدةٍ أن الفرقَ بحسبِ المعنى لا اللفظِ والإعرابِ، فقلت: إن قيل كيف يرد المجهوليةُ نصب «ذاتًا» وهو منصوب عطف على «شيئًا» المفعول الثاني متكلمًا معلومًا أو غائبًا مجهولًا كما عطف هو نفسُه بقولِه بعد: ونسميه ذاتًا لا كسائرِ الذوات، وما وجه الردِّ؟

يقال: ليس الردُّ من حيث الإعرابُ وجانبُ اللفظِ، إذ لا فرقَ بين النسختين من هذه الحيثيةِ بل من حيث المعنى وجانبُه؛ لأن المعنى على تقديرِ كونِه مجهولًا يسميه أهلُ الاعتقادِ مطلقًا منا أو من غيرِنا كما يفيده ظاهرُ المجهوليةِ وليس كذلك؛ لأن المعتزلةَ والقدريةَ والمشبِّهةَ والكراميةَ لا يسمونه ذاتًا متصفًا بهذه الصفةِ المذكورةِ... إلخ. يُنظر: «نخبة اللآلي على بدء الأمالي» (ص١٧) للريحاوي، و«تحفة الأعالي» حاشية على شرح ملا علي القاري (ص٢٦).

(٢) يُنظر: «ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي» (ص٦٩).

لا يليقُ من مِثْلِه وقوع مثلِها؛ إذ لا خفاءَ في كونِ ما أورده من التَّعليلِ في مقامِ الرَّدِّ ظاهرُ البطلانِ، بيِّنُ الفسادِ من وَجهَيْن للقاصي والدَّاني:

أما **الأولُ**: فلمَنْعِه نصبَ المعطوفِ عليه، وهو قولُه: «شيئًا» ونصبه في محلِّه. وأما **الثاني**: فلأنَّ نصبَ المتعاطفَيْن على هذه النُّسخةِ مستقيمٌ لما تقدَّم من أن «يُسمَّى» المبني للمفعولِ إنَّما اقتضى رفعَ المفعولِ الأولِ ونصبَ الثاني، لا رفعهما حتى يمتنعَ العطفُ بالنَّصبِ على الثاني من المفعولَيْن، فيلزمُ ما ذكرَه، ويردُّ ما قرَّره.

وفي «شرح ألفية ابن مالك» للفاضلِ السيوطيِّ ما يتكفَّلُ للمُرْتابِ بتوضيحِ الفرقِ بين الخطإِ والصَّوابِ.

(**لا كَالأشْيَاء**) على ما وُجد في نسخةٍ صحيحةٍ مجموعةٍ معرَّفةٍ، وفي نسخةٍ أخرى «كأشياءَ» مجموعةٌ مُنكَّرةٌ، وفي نسخةٍ أخرى «كشيءٍ» بالإفرادِ والتَّنكيرِ، وهي على ما قيل أوْلَى من النُّسختَيْن المتقدِّمتَيْن؛ لأن استقامةَ الوزنِ معها حاصلةٌ بدون كُلفةٍ، ولا كذلك الأولى والثانيةُ، فإنَّ استقامةَ الوزنِ معها لا تحصلُ إلا بارتكابِ نقلِ حركةِ الأُولى وهي الهمزةُ إلى اللامِ وحذفِها، وجعلِ الألفِ الممدودِ الذي هو الآخِرُ مقصورًا في الأُولى، إذ الأصلُ «الأشياء»، وجعلِ الألفِ الممدودِ الذي هو الآخِرُ كذلك فقط في الثانيةِ.

وأما ما ذكره الفاضلُ علي القاري بقولِه: وفي نسخةٍ أخرى «كشيءٍ» وهي ليست بشيءٍ، فهو ليس بشيءٍ؛ لاستقامةِ الوزنِ معها كما عرفتَ، وما تؤدِّيه من المعنى لا يقصرُ عن درجةِ ما يؤدِّيه غيرُها صحةً ووجاهةً، ولا يقدحُ في ذلك كونُ الواجبِ نفيَ مماثلتِه تعالى لجميعِ الأشياءِ لا لشيءٍ واحدٍ، لأنَّا نقولُ: إذا نفيتَ مماثلتَه لشيءٍ من الأشياءِ، فقد نفيتَ مماثلتَه لجميعِ الأشياءِ بناءً على أنَّ النَّكرةَ في سياقِ النفيِ تَعُمُّ، فثبت ما نفاه وبطل مدَّعاه.

والمعنى: نحن معاشرَ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ نَصِفُ اللهَ تعالى بأنَّه شيءٌ، إذ الشيءُ عند الأشاعرةِ والماتريديةِ بمعنى الموجودِ، فلا مانعَ من وصفِه سبحانه به، سيَّما وقد نطق القرآنُ بإطلاقِه عليه، قال تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]. وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]؛ أي: ذاته، فلم يبقَ للمخالفين من الجهميَّةِ الذَّاهبين إلى عدمِ جوازِ إطلاقِه عليه تعالى(١)، وكذا إطلاقُ غيرِه عليه ممَّا هو مماثلٌ له في كونِه مُفْضِيًا إلى المشابهةِ بينه وبين خَلقِه ـ حُجَّةٌ.

وأما على تقديرِ كونِ «شيءٍ» مصدرَ شاء بمعنى أراد، فلا يخلو إما أن يكونَ بمعنى الفاعلِ؛ أي: مريدٌ، فيصِحُّ إطلاقُه عليه كالأوَّلِ. وإما أن يكونَ بمعنى المفعولِ؛ أي: مرادٌ، فإطلاقُه عليه تعالى غيرُ صحيحٍ، وقد منع النَّاظمُ مماثلَتَهُ لسائرِ الأشياءِ بقولِه: (لا كالأشياء) بمعنى: أنَّه تعالى شيءٌ لا تماثلُه سائرُ الأشياءِ، ولا تشابِهُهُ حقيقةً وصِفَةً؛ لأنَّ ذاتَه أزليةٌ دائمةٌ، وصفاتِه قديمةٌ، ولا كذلك سائرُ الأشياءِ، وناهيك في إثباتِ كونِه تعالى غيرَ مماثلٍ لغيرِه شهادة عدلَي النَّقلِ والعقلِ.

أما الأول: فقولُه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فإنَّه فيه نفيُ المماثلةِ مطلقًا حسبما يفيدُه وقوعُ النَّكرةِ في سياقِ النَّفيِ المفيدِ للعمومِ، فلا يشابهُهُ شيءٌ من خَلْقِه، وتَوَهُّمُ كونِ المستفادِ من الآيةِ نفيَ مثلِ المثلِ لا نفيَ المثلِ ممنوعٌ، بأنَّ نفيَ مثلِ المثلِ يستلزمُ نفيَ المثلِ، على أنَّ بعضَهم قال بزيادةِ الكافِ الذي بمعنى المثلِ فلا إشكالَ.

---

(١) فكلامُهم مردودٌ لا يقيمُ له العقلاءُ وزنًا، فإن هذا اشتراكٌ في الاسمِ فقط مع التباينِ الكليِّ في الذَّاتِ، والمعنى كقولِك: اللهُ حيٌّ وأنا حيٌّ، ومحالٌ أن يُشبِهَ الخالقُ مخلوقَه، وقال القرطبيُّ: زاد الواسطيُّ رحمه الله بيانًا فقال: ليس كذاتِه ذاتٌ ولا كاسمِه اسمٌ، ولا كفعلِه فعلٌ، ولا كصفتِه صفةٌ إلا من جهةِ موافقةِ اللفظِ. يُنظر: «أحكام القرآن» للقرطبي (١٦: ٩) بتصرف.

وفي الآيةِ دليلٌ على أنَّه يُطلقُ عليه تعالى اسمُ الشَّيءِ؛ لأنَّه نفى عن نفسِه المثليَّةَ، ولم ينفِ الشَّيئيةَ؛ لأنَّ اسمَ الشَّيءِ لا يُنبئُ عن الكيفيَّةِ والماهيَّةِ والجنسيَّةِ، وإنَّما يُنبئُ عن مطلقِ الوجودِ، واللهُ تعالى موجودٌ واجبُ الوجودِ لذاتِه وما سواه جائزُ الوجودِ، ولا مماثلةَ بين القديمِ والمحدثِ، فيقالُ: إنَّ اللهَ تعالى شيءٌ لا كالأشياءِ، كما يُقال: عالمٌ لا كالعلماءِ.

وأما الثاني: فلأنَّه لو فرض ثبوت المماثلةِ بينه وبين غيرِه، لكان تميُّزه عن غيرِه بمميِّزٍ، وذلك إن كان ذاتَه لزم التَّرجيحُ بلا مرجِّحٍ، وإن كان غيرَ ذاتِه، فإما أن يكون أمرًا قائمًا بذاتِه تعالى ليس منفصلًا عنها؛ أي: صفةً له، فيعودُ الكلامُ إلى ذلك المعنى. وإما أن يكونَ أمرًا مباينًا لذاتِه، فيلزمُ كونُه محتاجًا في ذاتِه إلى سببٍ منفصلٍ عنه فيكونُ ممكنًا، وقد ثبت أنَّه قديمٌ.

(**وَذَاتًا عَنْ جِهاتِ السِّتِ خَالي**) ذاتًا: بالنَّصبِ عطفًا على شيءٍ، والظرفُ بعده متعلِّقٌ بـ«خالٍ» الواقعِ خبرًا عن مبتدإٍ محذوفٍ تقديره هو، والجملةُ في موضعِ نصبٍ صفةٌ لـ«ذاتٍ»؛ أي: ونسمِّيه ذاتًا لا كسائرِ الذَّواتِ؛ أي: ذات هو خالٍ عن الجهاتِ السِّتِ التي هي الفوقُ والتَّحتُ واليمينُ والشمالُ والأمامُ والخلفُ؛ لأنَّ ذاتَ اللهِ تعالى لا يحيطُ بها شيءٌ مما خلق، ولا تحويها جهةٌ؛ لأنَّ الجهاتِ كُلَّها مخلوقةٌ بإحداثِ العالمِ.

وهو عزَّ شأنُه كان قبلَ الجهاتِ بخلافِ سائرِ الذَّواتِ، فإنَّها لا تخلو عن الجهاتِ، ولا خِلافَ في إطلاقِ لفظِ الذَّاتِ عليه تعالى لورودِ الشَّرعِ به، قال ﷺ: «لا تتفكّروا في ذاتِ اللهِ تعالى»[١].

---

(١) أخرجه ابنُ أبي حاتم في «تفسيره» (ص٢٢١٩)، والطبراني في «المعجم الأوسط» (٦: ٢٥٠)، وأبو الشيخ في «العظمة» (١: ٤)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١: ٢٦٢). =

اعلم: أنَّ المحقِّقين من العلماءِ على أنَّ أسماءَه تعالى توقيفيَّةٌ، بمعنى أنَّ جوازَ تسميتِه تعالى باسمٍ موقوفٌ على ورودِ الكتابِ والسنةِ أو الإجماعِ بها.

وقيل: إنْ أَوْهَمَ الاسمُ معنًى يستحيلُ، امتنع، وإلا جاز، وقيل: يجوزُ أن يسمَّى بكلِّ ما يرجعُ إلى ما يجوزُ في صفتِه كسيِّدٍ وحنَّان، ما لم يُجمعْ على منعِ التَّسميةِ به كعاقلٍ وفقيهٍ. وأما الاسمُ الذي يرجعُ إلى ما يستحيلُ عليه تعالى، فلا يسمَّى به كمستهزئٍ، وإنْ وصَفَ تعالى نفسَه بالفعلِ المشتقِّ منه ذلك الاسمُ نحو: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]؛ لأنَّ ما يستحيلُ عليه تعالى لا يجوزُ عليه منه إلا قَدْرُ ما أطلقه الشَّرعُ، وما أطلقه الشَّرعُ عليه، إن كان مما سُمِّي به غيرُه يلزمُنا إذا أطلقناه عليه تعالى نفيَ المماثلةِ فيه كالشَّيءِ والذَّاتِ، وذَكَر غيرُ واحدٍ من العلماءِ أنَّ الحقَّ الاعتمادُ في الإطلاقِ على الإطلاقِ على التَّوقيفِ.

وأنَّ كلَّ ما أذِن الشَّارعُ أن يُدعى به اللهُ عزَّ وجلَّ سواءٌ كان مشتقًّا أو غيرَ مشتقٍّ(١)، فهو اسمٌ، وكلُّ ما نُسب إليه سبحانه وتعالى من غيرِ ذلك الوجهِ سواءٌ

= من طريق الوازعِ بنِ نافعٍ، عن سالمِ بنِ عبدِ اللهِ بنِ عمرَ، عن أَبيه قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «تَـفَكَّـرُوا فِي آلَاءِ اللهِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللهِ».

(١) أسماءُ الله توقيفيةٌ لا يجوزُ لأحدٍ أن ينشيءَ للهِ اسمًا من ذات نفسِه، وهو ما اتفق عليه عامةُ المتكلمين من أهلِ السنةِ كما قال الإمامُ الغزاليُّ: إذا كان لا يجوزُ لنا أن نسمي الرسولَ باسمِ ما سمّاه اللهُ به، ولا باسمِ ما سمى هو نفسَه به، فإذا لم يجز ذلك في حقِّ الرسولِ بل في حقِّ أحدٍ من آحادِ الناسِ، فهو في حقِّ الله تعالى أَوْلى، ولم يلتزم المعتزلةُ بالتوقيفِ كما ذهب أهلُ السنة، وذهبوا إلى جوازِ إجراءِ الأسماءِ على الله تعالى بدون إذنٍ سمعيٍّ.
وذكر السبكيُّ مناظرةً بين الجبائيِّ والأشعريِّ في تلك المسألةِ، كان الجبائيُّ يذهب فيها إلى أن أسماءَ اللهِ تعالى جاريةٌ على القياسِ فقال: دخل رجلٌ على الجبائي، فقال: هل يجوزُ أن يسمى اللهُ تعالى عاقلًا؟ فقال الجبائي: لا؛ لأن العقلَ مشتقٌّ من العقالِ ـ وهو المانعُ ـ والمنعُ في حقِّ الله محالٌ، فامتنع الإطلاقُ. =

كان مئوَّلًا أو غيرَ مئوَّلٍ، فهو وصفٌ، وما لم يأْذَنِ الشَّارعُ بإطلاقِه ومنعِه، وهو مُشْعِرٌ بالمدحِ، واللهُ سبحانه متَّصِفٌ بمعناه، وليس بِمُوهمٍ نقصًا؛ فالجمهورُ على المنْعِ خوفًا من الوقوعِ في الخطرِ، ورُويَ عن بعضِهم التَّوقفُ في ذلك.

وفي «شرحِ المواقفِ»[١] أنَّ القاضي أبا بكرٍ ذهب إلى أنَّ كلَّ لفظٍ دلَّ على معنى ثابتٍ للهِ تعالى، جاز إطلاقُه عليه إذا لم يكن مُوهِمًا لما لا يليقُ لذاتِه تعالى. ثم قال: وقد يُقال: لا بدَّ مع نفيِ ذلك الإيهامِ من الإشعارِ بالتَّعظيمِ حتى يصحَّ الإطلاقُ بلا توقفٍ. وبالجملةِ كما يجبُ تنزيهُ ذاتِه تعالى وصفاتِه عن النَّقائصِ، يجبُ تنزيهُ الألفاظِ الموضوعةِ لها من سوءِ الأدبِ.

وذهب الكرَّاميةُ إلى جوازِ تسميتِه تعالى بما لم يَرِدْ به الشَّرعُ من الأسماءِ بشرطِ نفيِ المماثلةِ فيها، بأن يُقالَ مثلًا: جسمٌ لا كالأجسامِ، وهو من البطلانِ بمكانٍ[٢].

= قال الشيخُ أبو الحسن: فقلت له: فعلى قياسِك لا يسمى اللهُ حكيمًا؛ لأن هذا الاسمَ مشتقٌّ من حكمةِ اللجامِ ـ وهي الحديدةُ المانعةُ للدابةِ عن الخروجِ ـ ويشهد لذلك قولُ حسان بنِ ثابتٍ:

ونَضْـرِبُ حين تَخْتَلِطُ الدِّماءُ ... ونَحْكُمُ بالقوافي مَنْ هَجَانـــا

أي: نمنعُ بالقوافي مَن هجانا، ومنعوا سفهاءكم، فإذا كان اللفظُ مشتقًّا من المنعَ، والمنعُ على اللهِ محالٌ، لزمك أن تمنعَ إطلاقَ حكيمٍ عليه، قال: فلم يَحُرْ جوابًا، إلا أنه قال: فلمَ منعتَ أنت أن يُسمّى اللهُ سبحانه عاقلًا، وأجزتَ أن يُسمّى حكيمًا، قال: فقلتُ له: لأن طريقي في مأخذِ أسماءِ اللهِ الإذنُ الشـرعيُّ دون القياسِ اللغويِّ، فأطلقتُ حكيمًا؟ لأن الشرعَ أطلقه ومنعتُ عاقلًا؛ لأن الشرعَ منعه ولو أطلقه الشرعُ لأطلقته. وهو نفسُ ما ذهب إليه الماتريديُّ فقال: وهو مسمّى بما سمّى به نفسَه موصوفٌ بما وصف به نفسَه. يُنظر: «تلخيص الأدلة» (ص٥٧) للإمام الصفار، و«التوحيد» (ص٤٤) للماتريدي، و«طبقات الشافعية الكبرى» (٣: ٣٥٧) للسبكي، و«المقصد الأسنى» (ص١١٣).

(١) يُنظر: «شرح المواقف» (٨: ٢٣٢).

(٢) إن الاختلافَ فيها ليس في معنى الجسمِ، وإنما هو ما يتركّبُ منه الجسمُ ولرؤيتها تتفقُ =

وَلَيْسَ الاسْمُ غيرًا للمُسَمَّى لدَى أهلِ البَصِيرَةِ خيرِ آلِ

أي: ليس الاسمُ غيرَ المسمَّى عند أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، بل هو عينُه.

بمعنى: أنَّ الحكمَ الواقعَ على الاسمِ واقعٌ على المسمَّى لا محالَ، محتجِّين بقولِه تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨]؛ وبقولِه تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١]. إذ المعنى: تعالى اللهُ، ونَزِّه اللهَ، لأنَّ المتعالَ المتَنَزِّهَ عمَّا لا يليقُ به هو اللهُ تعالى؛ وبقولِه تعالى: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، فإنَّه لو لم يكن الاسمُ عينَ المسمَّى، لكان الإخبارُ عن غيرِه بأنَّه رسولُ اللهِ، فيلزمُ كونُ الآيةِ صريحةً في رسالةِ غيرِه لا في رسالتِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، وهو باطلٌ[١]؛ لوضوحِ كونِ آخرِ الآيةِ يأباه،

= على قدرٍ مشتركٍ في معنى الجسمِ، وهو أن الجسمَ ما يمكنُ فرضُ الأبعادِ فيه، وقد أشار إلى هذا الأمرِ جَمْعٌ من الأئمةِ منهم: الإيجي في «المواقف» (٢: ٣١٢) مع شرح الجرجاني، حيث قال: المقصدُ الأولُ في حدِّه ـ أي: الجسم ـ ويطلق عند الحكماءِ بالاشتراكِ على معنيين: أحدهما: يسمَّى جسمًا طبيعيًّا؛ لأنه يبحثُ عنه في العلمِ الطبيعيِّ منسوبًا إلى الطبيعةِ التي هي مبدأُ الآثارِ، وعرفه بأنه: جوهرٌ يمكن أن يفرضَ فيه أبعادٌ ثلاثةٌ متقاطعةٌ على زوايا قائمةٍ، وتصويرُ فرضِ الأبعادِ أن نفرض فيه بعدًا ما كيف اتفق وهو الطولُ، ثم بعدًا آخرَ في أي جهةٍ شئنا مقاطعًا له بقائمةٍ وهو العرضُ، ثم بعدًا ثالثًا مقاطعًا لهما وهذا متعينٌ لا يتصورُ غيرُ واحدٍ وهو العمقُ، وهذا القيدُ لم يُذكرْ لتمييزِ الجسمِ بل لتحقيقِ ماهيتِه، فإن الجوهرَ القابلَ للأبعادِ الثلاثةِ لا يكونُ إلا كذلك، والذي يقبلُ أبعادًا لا على هذا الوجهِ إنما هو السطحُ والجوهرُ لا يتناوله والمعتمدُ بطلانُه أنه لو كان جسمًا لكان متحيزًا، واللازمُ قد أبطلناه، وأيضًا يلزمُ تركبُه وحدوثُه، وأيضًا فإن كان جسمًا لاتصف بصفاتِ الأجسامِ.

(١) قال الإمامُ الصفارُ: فهذا يؤدي إلى إخراجِ الرَّسولِ عن الرسالةِ؛ لأن تسميةَ اللهِ إيَّاه رسولًا ونبيًّا قول اللهِ، وقوله لا يكونُ رسولًا ونبيًّا، فأين الرسلُ والأنبياءُ في العالمِ؟ ويكونُ الوعدُ بدخولِ الجنةِ والوعيدُ بدخولِ النارِ دخولًا في غيرِهما فكيف يُتصورُ الخلودُ فيها، فثبت بهذه الوجوهِ كلِّها أن الاسمَ هو المسمَّى واللهُ أعلمُ. يُنظر: «تلخيص الأدلة» (ص٣١٧).

على أنَّ الحكمَ الشَّرعيَّ يقتضي كونَ الاسمِ عينَ المسمَّى، لأنَّه لو قال رجلٌ مثلًا: هندٌ زوجتي طالقٌ، وزيدٌ عبدي عتيقٌ، وقع طلاقُه، ونَفَذ عتقُه شرعًا، وهما إنَّما يقعان على المسمَّى لا على اللفظِ[١].

وذهب المعتزلةُ وجماعةٌ من أهلِ السّنةِ إلى أنَّ الاسمَ غيرُ المسمَّى، محتجِّين بقولِه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، لكونِه ظاهرَ الدِّلالةِ على تعدُّدِ الاسمِ المستحيلِ في المسمَّى، ولأنَّ الاسمَ لو كان عينَ المسمَّى لَما امتنع أن يُقالَ: عبدتُ اسمَ اللهِ المكتوبَ في رَقٍّ، وشربتُ اسمَ الماءِ، وأوقدتُ اسمَ الحطبِ، وأكلتُ اسمَ الرُّطَبِ. وكذا لو رُسِم اسمُ النَّارِ في طِرسٍ[٢] ينبغي أن يحترقَ، فعُلِمَ من ذلك أنَّ الاسمَ غيرُ المسمَّى.

---

(١) إن اعتبارَ الاسمِ هو المسمَّى مذهبُ أبي حنيفة رضي الله عنه وأصحابِه؛ لذلك قال الإمامُ أبو حنيفة: الاسمُ هو المسمَّى لكنه عند غيبتِه يعرفه باسمِه ويكون معرفةُ اسمِه معرفةً لذاتِه، فأما عند حضرتِه فلا حاجةَ إلى معرفةِ اسمِه لمعرفةِ ذاته؛ لأنه يشاهدُ ذاته.
فإن قال قائلٌ: لقد قال محمدُ بنُ الحسنِ رضي الله عنه في كتابِ العتاقِ: إنه مَن قال: اشهدْ أن اسمَ عبدي هذا حرٌّ ثم قال له المولى: يا حرُّ فإنه لا يُعتق، فلو كان الاسمُ هو المسمَّى لكان ينبغي أن يُعتقَ بقولِه: اشهدوا أن اسمَ عبدي هذا حرٌّ، كما لو قال: اشهدوا أن عبدي هذا حرٌّ.
جوابه: أن ظاهرَ قول هذا القائل يقتضي أنه أراد بما قال اسمَ العلمِ، أي: اسمُ العلمِ لعبدي هذا بيني وبين الناسِ الحرّ؛ لأنه لو أراد تحقيقَ وجوبِ الحريةِ لأُعتِق ثم أشهد الناسَ على إعتاقِه، فلما قال: اشهدوا أن اسمَ عبدي حرٌّ، دلَّ أنه أراد اسمَ العلمِ لعبدي حرّ، واسمُ العلمِ لا يفيدُ المعنى في الاسمِ، ألا ترى أن اسمَ زيدٍ ونحوه لا يفيد معنى الزيادةِ في زيد، فذلك يجوزُ أن يسمّى العبدُ حرًا لا على سبيلِ تحقيقِ وصفِ الحريةِ، فكان ذلك كتسميةِ الشخصِ والنفسِ وغيرِ ذلك مما لا يكون فيه إثباتُ معنى، والله أعلم. يُنظر: «تلخيص الأدلة» (ص٣١٣).
(٢) الطِّرسُ: بالكسرِ الصحيفةُ، ويقال هي التي مُحيت ثم كُتبت. يُنظر: «مختار الصحاح» مادة: (طرس).

والجوابُ: أنَّ المرادَ بجميعِ ما ذكروه، التَّسميةُ لا الاسمُ، وهي: تخصيصُ الاسمِ ووصفِه للشيءِ، وذلك مغايرٌ للاسمِ بلا شكٍّ، فلا وجهَ للحُجَّةِ فيما احتجُّوا به.

قال بعضُ المحقِّقين: اتفق العقلاءُ على المغايرةِ بين التَّسميةِ والمسمَّى، ثم اختلفوا في الاسمِ، فذهب بعضُهم إلى أنَّ كلَّ اسمٍ فهو المسمَّى بعينِه. فقولُك: اللهُ قولٌ دالٌّ على اسمٍ هو المسمَّى، وكذلك قولُك: عالمٌ خالقٌ، فإنَّه يدلُّ على الرَّبِّ الموصوفِ بكونِه عالمًا وخالقًا، وذهب بعضُهم إلى أنَّ الأسماءَ:

منها: ما هو عينٌ، كالوجودِ والذَّاتِ.

ومنها: ما هو غيرُه، كالخالقِ، فإن المسمَّى ذاتُه، والاسمُ هو نفسُ الخلقِ، وخلقُه غيرُ ذاتِه.

منها: ما ليس عينًا ولا غيرًا، كالعالمِ، فإنَّ المسمَّى ذاتُه، والاسمُ علمُه الذي ليس عينَ ذاتِه ولا غيرَها.

وذهب المعتزلةُ وفرقةٌ من أهل السُّنةِ إلى أنَّ الاسمَ هو التَّسميةُ، وذهب بعضُهم إلى أنَّ لفظَ الاسمِ مشترَكٌ بين التَّسميةِ والمسمَّى، فيُطلقُ على كلٍّ منهما، ويُفهمُ المقصودُ بحَسْبِ القرائنِ.

و(**لَدَى**) ظرفٌ بمعنى: عِنْد، مضافٌ إلى «أهلِ البصيرةِ»، والمرادُ بهم: أهلُ الحقِّ، وهم أهلُ السُّنةِ والجماعةِ.

و(**البَصيرَة**) الاستبصارُ بالشَّيءِ، وتُطلَقُ على الحُجَّةِ؛ لأنَّ صاحبَها بصيرٌ بها، قال اللهُ تعالى: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾ [القيامة: ١٤]. وهي كما قال السيدُ الشريفُ[1]: قوةٌ في القلبِ المنوَّرِ بنورِ القدسِ يرى بها حقائقَ الأشياءِ وبواطِنَها، وهي بمنزلةِ

(١) يُنظر: «التعريفات» (ص٤٦).

البَصَرِ للنَّفْسِ، وهي التي سمَّتْها الحكماءُ العاقلةَ النَّظريةَ، والقوةَ القُدْسيَّةَ.

و(خَيْرِ) بالخفضِ صفةٌ لأهلِ أو بدلٌ منه، ويجوزُ قطعُه عن التَّبعيةِ، فيحتملُ كونُه مرفوعًا على الخبريةِ لمبتدإٍ محذوفٍ، وكونُه منصوبًا على المفعوليةِ لفعلٍ محذوفٍ.

و(آلِ) مضافٌ إليه، وهو بمعنى: أهل، والألفُ فيه بدلٌ عن هاءٍ، وتصغيرُه أُهَيْلٌ، وقيل: إنَّه ليس بمعنى أهلٍ؛ لأنَّ الأهلَ القرابةُ، والآلَ من يَئولُ إليك في قرابةٍ أو مذهبٍ أو رأيٍ. وقيل: إن «الأهلَ» القرابةُ، كان لها تابعٌ أو لا، و«الآلُ» القرابةُ بتابِعها، فهو أخصُّ من الأهلِ، ويُستعملُ في الأشرافِ.

وأما ما ورد في الكتابِ العزيزِ من تسميةِ خواصِّ فرعونَ بـ«آل»، فلتصوُّرِه بصورةِ الأشرافِ، أو لشرفِه عند قومِه، أو من قبيلِ قولِه تعالى فيه: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

وما ذكروا من أنَّه لا يُضافُ إلا إلى مذكرٍ عاقلٍ شريفٍ فهو الأكثرُ فيه.

وَمَـا إنْ جَوْهَـرٌ رَبِّي وَجِسْـمٌ ... وَلا كُلٌّ وَبَعْـضٌ ذُو اشْـتِمالِ

(مَا) نافيةٌ بمعنى: ليس[1]، و(إنْ) الواقعةُ بعدها زائدةٌ مبطِلةٌ لعملِها فيما بعدها على حدِّ قولِ الشاعرِ:

بَنِـي غُدَانَةَ مـا إنْ أنْتُـمُ ذَهَبٌ ... ولا صَرِيفٌ ولكِنْ أَنْتُمُ الخَزَفُ

(١) قال ابن عقيل: وهي لغةُ أهلِ الحجازِ؛ لشبهها «ليس» في أنها لنفي الحالِ عند الإطلاقِ، فتقول: (ما زيد قائمًا) لكن لا تعملُ عندهم إلا بشروطٍ منها: ألا يزادُ بعدها (إن) فإن زيدت.... بَطُل عملُها نحو: (ما إن زيد قائمًا) انتهى. يُنظر: «شرح ابن عقيل على ألفية ابن ملك» (١: ٣٠٢-٣٠٣).

(**وَجَوْهَرٌ**) مرفوعٌ على الخبريةِ لـ«ربِّي» المتأخرِ، وهو مرفوعٌ على الابتداءِ مضافٌ إلى ياءِ المتكلمِ.

(**وَجِسْمٌ**) بالرَّفعِ معطوفٌ على «جوهر»، (**وَلا كُلٌّ وَبَعْضٌ**) معطوفٌ عليه أيضًا.

(**وَذُو**) مرفوعٌ على أنَّه نعتٌ لـ«كلّ» لتأويلِه بالمشتقِّ، وهو الصَّاحبُ، (**وَاشْتِمَالِ**) مخفوضٌ بإضافتِه إليه.

والمعنى: ليس ربي جوهرًا؛ لأنَّه عبارةٌ عما يتركَّبُ منه جميعُ الأجسامِ، وهو حادثٌ بدليلِ افتقارِه إلى محلٍّ يحصلُ فيه، والمفتقِرُ إلى غيرِه حادثٌ، وقد ثبت أنَّه تعالى قديمٌ، فهو ليس بجوهرٍ، على أنَّه عند المتكلمين: اسمٌ للجزءِ الذي لا يتجزَّأُ، وهو متحيِّزٌ بالذَّاتِ وجزءٍ من الجسمِ، واللهُ تعالى مُنزَّهٌ عن ذلك[1]. أما الجزئيَّةُ فلِما سيأتي، وأما التَّحيزُ فلأنَّه عبارةٌ عن الحلولِ في حيِّزٍ، بمعنى الحصولِ فيه على سبيلِ التَّبعيةِ، فلو كان اللهُ تعالى حالًّا في شيءٍ لكان مفتقِرًا إلى ذلك الشَّيءَ، ضرورةَ افتقارِ الحالِّ إلى المحلِّ، واللهُ تعالى مُنزَّهٌ عن الافتقارِ والحاجةِ؛ لأنَّ ذلك يُنافي كونه واجبًا لذاتِه.

وعند الفلاسفةِ: اسمٌ للموجودِ لا في الموضعِ، مجردًا كان أو متحيزًا، لكنَّهم جعلوه من أقسامِ الممكنِ، وأرادوا به الماهيَّةَ الممكنةَ التي إذا وُجدت كانت لا في موضوعٍ. فلا يصحُّ عندهم أيضًا أن يُقالَ: هو تعالى جوهرٌ.

وعرَّفه بعضُ النَّاس: بأنَّه الموجودُ الغنيُّ عن الموضعِ، وعليه فالمانعُ من إطلاقِه على الرَّبِّ تعالى ما تقدَّم من عدمِ جوازِ إطلاقِ ما لم يأذَنِ الشَّرعُ بإطلاقِه عليه.

ولا هو جسمٌ على ما عليه أهلُ الحقِّ؛ لأنَّه المركَّبُ من جزأَيْن فصاعدًا، القابلُ

---

(١) يُنظر: «المسامرة شرح المسايرة» (ص٢٥-٢٦).

للأبعادِ الثَّلاثةِ، وهي الطولُ والعرضُ والعمقُ، فيلزمُ أن يكونَ حادثًا لافتقارِه إلى ما يتركَّبُ منه، والمفتقرُ كما تقدَّم حادثٌ، واللهُ تعالى قديمٌ غنيٌّ عمَّا سواه، على أنَّ الشَّرعَ لم يَرِدْ بإطلاقِه عليه تعالى أيضًا(١).

وذهب جميعُ الكرَّاميةِ إلى أنَّه جِسْمٌ، إلا أنَّ بعضَهم فسَّره بالموجودِ، وبعضُهم بما قام بنفسِه.

وذهب جميعُ الـمُجسِّمةِ إلى أنَّه جسمٌ حقيقةً، إلا أنَّ بعضَهم قال بتركيبِه من لحمٍ ودمٍ، وبعضُهم بأنَّه نورٌ يتلألأُ، طولُه سبعةُ أشبارٍ بشبرِ نفسِه، وبعضُهم بأنَّه شابٌّ أمردُ، وبعضُهم بأنَّه شيخٌ أشمطُ، تعالى اللهُ عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

وما تقدَّم كافٍ في إبطالِ ما ذهبوا إليه، وَرَدِّ ما عوَّلوا عليه، مع أنَّه أحقرُ من أن يقومَ على إبطالِه برهان، وأذلُّ من أن ينطلقَ في ردِّه لسان.

---

(١) قال في «المسامرة»: فإن سمّاه أحدٌ جسمًا، وقال: لا كالأجسامِ... فإنما خطؤه في إطلاقِ الاسمِ لا في المعنى بالإجماعِ من القائلين بأن الأسماءَ توقيفيةٌ والقائلين بجوازِ إطلاقِ ما لا يوهمُ نقصًا وإن لم يردْ به توقيفٌ؛ فإنه لم يوجد في السمعِ ـ أي: الكتابِ والسنةِ ـ ما يسوغُ إطلاقُه ـ أي: الجسم أو الجوهر ـ ليجوز إطلاقُه على قولِ القائلين بالاشتقاقِ في الأسماءِ، وهم المعتزلةُ والقاضي أبو بكرٍ من أصحابِنا؛ ولأن شرطَ القولِ بالاشتقاقِ في الأسماءِ عند القائلين به بعد السمعِ... أن لا يوهم إطلاقُه نقصًا، واسمُ الجمعِ يقتضيه من حيث اقتضاؤه الافتقارَ، وهو ـ أي: الافتقارُ ـ أعظمُ مقتضى للحدوثِ، فمَن أطلقه... فهو عاصٍ بذلك الإطلاقِ بل قد كفَّره بعضُهم، وهو أظهرُ من عدم التكفيرِ له؛ فإن إطلاقَه إياه حالَ كونِه مختارًا بعد علمِه بما فيه من اقتضاه النقصُ... استخفافٌ بجنابِ الربوبيةِ، والاستخفافُ به كفرٌ وفاقًا.

وذكر في «شرح المقاصد»: أن محلَّ النزاع فيما لم يرد به إذنٌ ولا منعٌ وكان هو موصوفًا بمعناه ولم يكن إطلاقُه عليه مما يستحيلُ في حقِّه؛ فعندنا لا يجوزُ، وعند المعتزلةِ يجوزُ. يُنظر: «المسامرة» (ص٢٧-٢٨)، و«شرح المقاصد» (٤: ٣٤٤).

«ولا كلٌّ»: لأنَّه يقالُ لِما له أجزاءٌ، فيلزمُ من إطلاقِه على اللهِ تعالى تركُّبُه وحدوثُه المعهودان في الجسمِ، وهما عليه تعالى مُحالٌ لما مرَّ[١].

«ولا بعضٌ»: لأنَّ كونَه كذلك يؤدِّي إلى كونِه جزءًا من غيرِه، وهو لا يخلو عن كونِه صفةَ كمالٍ أو نقصٍ، فعلى تقديرِ كونِه الأوَّلَ يلزمُ كونُ الواجبِ مستكملًا بغيرِه وهو مُحالٌ، وعلى تقديرِ كونِه الثَّاني فيجبُ نفيُه عنه؛ لأنَّ النَّقصَ مستحيلٌ في حقِّه تعالى.

(وَذو اشْتِمَالِ) إنما جاء به لرعايةِ الوزنِ، ويحتملُ أن يكونَ المرادُ به ما ذكره بعضُهم من أنَّه تعالى ليس مشتملًا على المكانِ والزمانِ[٢]، وإلا لكان محدودًا، وهو مُحالٌ.

وَفي الأذْهــانِ حَقٌّ كَــوْنُ جُزْءٍ بِلا وَصْــفِ التَّجَزِّي يا ابنَ خالِ

(وَفي الأذْهَانِ) أي: في العقولِ (حَقٌّ) أي: ثابتٌ (كَوْنُ جُزْءٍ) أي: وجودُ جزءٍ وهو الجوهرُ الفردُ. (بِلا وَصْفِ التَّجَزِّي) أي: لا يتجزَّأُ عند المتكلِّمين من أهلِ

(١) الكل: هو ما تركَّب من جزءٍ فأكثر، والكلي: كلُّ مفهومٍ ذهنيٍّ لا يُمنع تصورُه من وقوعِ الشركةِ فيه، وإن كان لا يَصدقُ في الواقعِ إلا على فردٍ واحدٍ فقط أو لا يوجد منه في الواقعِ أي فردٍ، مثاله: إنسانٌ، حيوانٌ، ويدلُّ عليه في الكلامِ النكراتُ وما كان من المعارفِ في قوةِ النكرةِ، كالأسماءِ المعرفةِ بـ(أل) التي هي للجنسِ. يُنظر: «ضوابط المعرفة» (ص٣٤-٣٨).

(٢) لأنَّ التَّمكنَ عبارةٌ عن نفوذِ بُعدٍ في بُعدٍ آخرَ متوهَّمٌ أو متحققٌ، والبعدُ: عبارةٌ عن امتدادٍ قائمٍ بالجسمِ أو بنفسِه عند القائلين بوجودِ الخلاء، واللهُ تعالى منزَّهٌ عن الامتدادِ والمقدارِ، لاستلزامه التجزُّؤ، وأما الزمانُ... فلأنه عندنا: عبارةٌ عن متجددٍ معلومٍ يقدرُ به متجددٌ آخرُ، وعند الفلاسفةِ: عبارةٌ عن مقدارِ الحركةِ، واللهُ تعالى منزهٌ عن ذلك. يُنظر: «شرح العقائد» (ص٩٤-٩٥).

السُّنةِ والجماعةِ؛ حيث ذهبوا إلى أنَّ الجسمَ مركَّبٌ من أجزاءٍ لا تتجزَّأُ، وتسمَّى الجواهرَ الفردة.

ومعنى كونِ الجزءِ لا يتجزَّأُ، أنَّه لا يقبلُ القسمةَ لا فعلًا لصغرِه وصلابتِه، ولا وهمًا للعجزِ عن تمييزِ طرفٍ منه، ولا فرضًا؛ أي: مطابقًا للواقعِ لاستلزامِه خلافَ المقدَّرِ.

وأقوى أدلةِ إثباتِه كما قال السعدُ في «شرحِ النَّسفيَّة»(١): أنَّه لو وَضَعَ حقيقةً كُرةً على سطحٍ حقيقيٍّ لم تُماسُّه إلا بجزءٍ غيرِ منقسمٍ، إذ لو ماسَّتْه بجزأَيْن لكان فيها خطٌّ بالفعلِ، فلم تكن كرةً حقيقةً على سطحٍ حقيقيٍّ، ثم ذكر هناك وجهَيْن آخرَيْن هما أشبهُ أدلَّتِه، فمَنْ شاء فليراجِع.

وما ذهب إليه النَّظَّامُ والكنديُّ من المعتزلةِ وأكثرُ الفلاسفةِ، من أنَّ الجوهرَ المتحيِّزَ لا بدَّ أن يقبلَ القسمةَ ولو في الوَهْمِ والعقلِ ـ مذهبٌ فاسدٌ؛ لأنَّه يؤدِّي إلى وجودِ اتِّصالاتٍ غيرِ متناهيةٍ، وإلى مساواةِ أجزاءِ الخردلةِ لأجزاءِ الجبلِ، إذ كلٌّ منهما لا يتناهى، ويؤدِّي إلى أنَّ ما له نهايةٌ، أعظمُ أو مساوٍ لما لا نهايةَ له، وكلُّ ذلك مُحالٌ(٢).

(يَا ابن خَالِ) تكميلٌ وتتميمٌ لرعايةِ الوزنِ(٣).

---

(١) يُنظر: «شرح العقائد النسفية» (ص٥٣).

(٢) الجسمُ الذي نحن بصددِه متناهٍ بالحجمِ والمقدارِ، فهو محصورٌ بين الطرفين المحيطين به، وكذا أجزاؤه محصورةٌ بينهما، وانحصارُ ما لا يتناهى بين الحاصرين محالٌ، فاستحال أن تكون أجزاؤه الموجودةُ فيه بالفعل غيرَ متناهيةٍ، إلا أن يُلتزمَ التداخلُ بين تلك الأجزاءِ، لكنه مما تشهدُ البديهةُ ببطلانِه. يُنظر: «المواقف للإيجي بشرح الشريف الجرجاني» (٢: ٣٣٥).

(٣) قال العلّامة التونسي: تَرَحُّمٌ وتَلَطُّفٌ؛ لأن ابنَ الخالِ له رحمٌ، فكأنَّ النَّاظمَ رحمه الله =

وَمــا القُــرآنُ مَخْلُوقًــا تَعــالى كَلامُ الرَّبِّ عَنْ جِنْسِ الــمَقَالِ

(**ما**) نافيةٌ بمعنى ليس، و(**القُرآنُ**) بالرفعِ على أنَّه اسمُها، ويُطلق على القِرَاءةِ، وعلى المُصحفِ[1] وعلى المقروءِ، وهو مرادُ النَّاظمِ رحمه اللهُ تعالى.

و(**مَخْلُوقًا**) خبرُها، و(**تَعالى**) فعلٌ من التَّعالي بمعنى التَّرفعِ، و(**كَلامُ الرَّبِّ**) فاعلٌ ومضافٌ إليه، و(**عَنْ جِنْسِ**) متعلِّقٌ بالفعلِ، و(**المَقَالِ**) مخفوضٌ بالإضافةِ.

يعني: ليس القرآنُ محدثًا أحدثه اللهُ تعالى، وكذا جميعُ ما أُنزِل على الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ من الكتبِ؛ لأنَّها الكلامُ النَّفسيُّ، وهو صفةٌ قديمةٌ معبَّرٌ عنها بالعباراتِ المختلفاتِ لا الكلامِ اللَّفظيِّ المرَّكَّبِ من الحروفِ والأصواتِ[2] كما

= يقول: إني نصحتُ لك القولَ بذكرِ هذه الفوائدِ النافعةِ كما ينصحُ ذو الرحمِ رحمَه لفرطِ شفقتِه عليه. يُنظر: «نثر اللآلي» (ص٥٣).

(١) أي: المجموعِ المؤلَّفِ من الأصواتِ والحروفِ، وهو بهذا المعنى حادثٌ، وإضافتُه إلى الله تعالى بهذا المعنى باعتبارِ أنه ليس من تأليفاتِ البشرِ بل من تأليفات خالقِ القوى والقدرِ؛ ولهذا يقال: القرآنُ كلامُ اللهِ غيرُ مخلوقٍ، ولا يقال: القرآنُ غيرُ مخلوقٍ، لئلا يسبق إلى الفهمِ أن المؤلفَ من الأصواتِ والحروفِ قديمٌ كما نقل عن بعضِ الحنابلةِ، وفي كلامِ الناظمِ إشارةٌ إليه. يُنظر: «نثر اللآلي» (ص٥٤)، و«شرح العقائد» (ص١١٢-١١٤).

(٢) قال الشيخُ أحمدُ بنُ إبراهيمَ التونسيُّ: فإن قلتَ إذا كان كلامُه تعالى غيرَ مؤلَّفٍ من الحروفِ، فكيف يُعقل سماعُ غيرِ الصوتِ والحرفِ، ألا يرى إلى ما قاله الأستاذُ أبو إسحاق الإسفرايينيُّ: الإجماعُ على أنه لا يمكنُ سماعُ غيرِ الصوتِ؟

قلتُ: اختيارُ أهلِ الحقِّ من المشايخِ أنه يجوز تعلقُ السماعِ بكلِّ موجودٍ حتى الذات والصفات، غايةُ ما في الباب أنه لا يكون سماعُ غيرِ الأصواتِ إلا بطريقِ خَرْقِ العادةِ، ألا ترى إلى ما قال الإمامُ حجةُ الإسلام: أنه يجوزُ سماعُ الكلامِ الأزليِّ بلا صوتٍ ولا حرفٍ كما يرى في الآخرةِ بلا كمٍّ ولا كيفٍ، وأما ما نقله الأستاذُ من الإجماعِ على عدمِ إمكانِ =

تزعُمُ الحشويَّةُ، ويلزمُه التَّقدمُ والتَّأخرُ والتَّجدُّدُ والسُّكونُ ونحوها من التَّغيُّراتِ، وكلُّ كلامٍ مستلزِمٍ لما ذُكر حادثٌ، تعالى اللهُ أن يتَّصفَ بالحوادثِ.

وذهب المعتزلةُ إلى أنَّ كلامَه تعالى حروفٌ وأصواتٌ، والفرقُ بينهم وبين الحشويةِ: أنَّ الحشويةَ قالوا: بِقِدمِ الحروفِ والأصواتِ وقيامِها بذاتِها، والمعتزلةُ لم يقولوا بذلك.

ومعنى كونِه تعالى متكلِّمًا عندهم أنَّه خالقٌ للكلامِ على وجهٍ لا يعودُ إليه منه صفةٌ حقيقيَّةٌ كما لا يعودُ إليه من خلقِ الأجسامِ وغيرِها صفةٌ حقيقيَّةٌ. وكونُه مركبًا من الحروفِ والأصواتِ، وأنَّه محدثٌ مخلوقٌ مما لا خِلافَ فيه عندهم، غيرَ أنَّهم اختلفوا؛ هل هو في محلٍّ أو لا في محلٍّ؟

فذهب الجبَّائيُّ وابنُه إلى أنَّه حادثٌ في محلٍّ، وزعم أنَّ اللهَ يُحدِث عند قراءةِ كلِّ قارئٍ كلامًا لنفسِه في محلِّ القراءةِ، وخالَفَه الباقون.

وذهب أبو الهذيلِ ابنُ العلافِ[1] وأصحابُه إلى أنَّ بعضَه في محلٍّ، وهو قولُه: «كن»، وبعضَه لا في محلٍّ، كالأمرِ والنَّهي والخبرِ والاستخبارِ، واحتجُّوا على كونِه تعالى متكلِّمًا وخالقًا للكلامِ بقولِه تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]. والقرآنُ شيءٌ، فيندرجُ تحت عمومِ كلٍّ فيكونُ مخلوقًا.

ولا يخفى عليك بطلانُ ما ذكروه، وفسادُ ما قرَّروه؛ لاستلزامِه كونَ جميعِ

= سماعِ غيرِ الأصواتِ... فلعلَّ المرادَ منه الإمكانُ العاديُّ. يُنظر: «نثر اللآلي» (ص٥٦).

(١) هو محمدُ بنُ الهذيلِ بنِ عبدِ اللهِ أبو الهذيلِ العلافُ من أئمة المعتزلةِ، اشتهر بعلمِ الكلامِ، وكان حسنَ الجدلِ، قويَّ الحجةِ، سريعَ الخاطرِ، كُفَّ بصرُه آخرَ عمرِه، توفي سنة (٢٣٥هـ)، له تصانيفُ منها: «ميلاس» كتاب سماه على اسم مجوسي أسلم على يده. يُنظر: الأعلام (٧: ١٣١).

صفاتِه تعالى مخلوقةً، فإنَّ علمَه شيءٌ، وقدرتَه شيءٌ وحياتَه شيءٌ، فتكون داخلةً تحت عمومِ كلٍّ، فيلزمُ كونُها مخلوقةً بعد أن لم تكن، تعالى اللهُ عمَّا يقولُ الظَّالمون علوًّا كبيرًا على أنْ تكونَ الأشياءُ المخلوقةُ بالأمرِ الذي هو كلامُه، فلو كان الأمرُ مخلوقًا لَلَزِمَ أن يكونَ مخلوقًا بأمرٍ آخرَ، والآخَرُ بآخرَ، إلى ما لا يتناهى، فيلزمُ التَّسلسلُ، وهو باطلٌ.

ومما يُضحِكُ الثَّكلى ويُبكِي الفَرِحَ الجَذِلا، تقريرُ ما هم عليه من إدخالِ صفاتِ اللهِ سبحانه وتعالى تحت عمومِ «كلٍّ» في الآيةِ الكريمةِ المتقدِّمةِ، مكانَ أفعالِ العبادِ التي أخرجوها من ذلك، زاعمين أنَّها مخلوقةٌ لهم، والمرادُ من الآيةِ على ما ذكره أربابُ التَّفسيرِ(١) أنَّ كلَّ شيءٍ موجودٍ سواه تعالى مخلوقٌ، فدخل تحت عمومِ «كُلٍّ» أفعالُ العبادِ حتمًا، ولم يدخلْ في عمومِه الخالقُ تعالى وصفاتُه اللازمةُ لذاتِه المقدَّسةِ؛ إذ لا يُتصوَّرُ انفصالُ صفاتِه عنه كما تقدَّم. واحتجُّوا أيضًا بقولِه تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، إذ المسموعُ هو الألفاظُ المركَّبةُ من الحروفِ المسموعةِ، فيكونُ مخلوقًا.

والجوابُ: أنَّ المعنى حتى يسمعَ ما يدلُّ على كلامِ اللهِ الذي هو المعنى النَّفسي، كما يقالُ: سمعتُ عِلْمَ فلانٍ؛ أي: ما يدلُّ على علمِه، وذلك من سماعِه آياتِه المشتملةِ على ما يدلُّ على التَّوحيدِ ونفيِ الشُّبَهِ، فيطَّلعُ على حقيقةِ ما تدعو أيها الرَّسولُ إليه.

واحتجُّوا أيضًا بقولِه تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، زاعمين: أن «جَعَلَ» بمعنى خلق، وهو مردودٌ بأنَّ «جعل» إذا كان بمعنى خلق يتعدّى إلى مفعولٍ واحدٍ على حدِّ قولِه تعالى: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وإذا تعدّى

---

(١) يُنظر: «تفسير البيضاوي» (١: ٣٢٤)، و«روح المعاني» (١٣: ١٢٩).

إلى مفعولَيْن لم يكن بمعنى خلق كما في هذه الآية، وفي قولِه: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١].

ومن واهي حُجَجِهم، وضعيفِ شُبَهِهِم جَعْلُهُم قولَه تعالى في حقِّ موسى عليه السَّلامُ: ﴿نُودِىَ مِن شَٰطِيِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠]، دليلًا على أنَّ الكلامَ خَلَقَه اللهُ تعالى في الشَّجرةِ، فَسَمِعَه موسى عليه السَّلامُ منها. وهو مما لا يَتمسَّكُ به ذو فطنةٍ، ولا يُعوِّل عليه ذو مُسْكةٍ، إذ المعنى أنَّ النِّداءَ ـ وهو الكلامُ من بُعْد ـ كان في البقعةِ المباركةِ من عند الشَّجرةِ، على حدِّ قولِهم: سمعتُ كلامَ فلانٍ من الدارِ، فلا تكونُ الدَّارُ متكلِّمةً، على أنَّه لو كان الكلامُ مخلوقًا في الشَّجرةِ لكانت الشَّجرةُ هي القائلةُ: يا موسى إنِّي أنا اللهُ ربُّ العالمين، مع أنَّه لا يليقُ ذلك بغيرِه تعالى.

وكانت تلك الشَّجرةُ على ما رُوي عن ابنِ مسعودٍ «سَمُرَة»، وعن ابنِ عباسٍ «عُنَّابًا»، وعن الكلبيِّ ووهبٍ وابنِ جُريجٍ أنَّها «عَوْسَجَة»[1].

ويُنسَبُ إلى الأشعريِّ القولُ بأنَّ اللهَ أَسْمَعَ موسى عليه السَّلامُ كلامَه النَّفسيَّ الذي ليس بحرفٍ ولا صوتٍ[2]، ولا سبيلَ للعقلِ إلى معرفةِ ذلك. وأيَّده بعضُ

(١) يُنظر: «تفسير الطبري» (١٩: ٥٧٣)، و«البغوي» (٦: ٢٠٦). والعوسجة: شجرةٌ من فصيلةِ الباذنجيات شائكةُ الأغصانِ. والسمرة: شجرةٌ من العضاةِ جيد الخشب. والعُنَّاب: نبتةٌ طويلةٌ محددةُ الرأسِ يكون منه أسودُ وأحمرُ.

(٢) التمثيلُ بالكلامِ النفسيِّ في الشاهدِ عند ردِّهم على المعتزلةِ القائلين بانحصارِ الكلامِ في الحروفِ والأصواتِ لا يُفهم منه تشبيهُ كلامِه جلَّ وعزَّ بكلامِنا النفسيِّ... وكيف يُتوهَّم أن كلامَه تعالى مماثلٌ لكلامِنا النفسيِّ، وكلامُنا النفسيِّ أعراضٌ حادثةٌ يوجد فيها التقديمُ والتأخيرُ، وطرؤ البعضِ بعد عدمِ البعضِ الذي يتقدَّمه. يُنظر: «حاشية الدسوقي» (ص١٧٨).

المحقِّقين بأنَّ تلقّيه عليه السَّلامُ كلامَ الرَّبِّ عزَّ شأنُه كان تلقِّيًا روحانيًّا نظيرَ تلقّي الملائكةِ عليهم السَّلامُ كلامَه لا بواسطةِ جارحةٍ، ثم أفَاضَته الروحُ بواسطةِ العقلِ على القوى، ورسَمَتْهُ في الحسِّ المشتركِ بصورِ ألفاظٍ مخصوصةٍ، فصار لقوةِ تصورِّه كأنَّه يسمعُه من الخارجِ.

وإلى القولِ بسماعِ موسى عليه السَّلامُ، وكلامِه تعالى النَّفسيِّ القديمِ بلا صوتٍ ولا حرفٍ كما تُرَى ذاتُه بلا كيفٍ ولا كمٍّ، ذهب الإمامُ الغزاليُّ(١).

وقد كلَّم اللهُ نبيَّنا ﷺ ليلةَ الإسراءِ بغيرِ واسطةٍ، كما هو المرويُّ عن ابنِ عباسٍ وابنِ مسعودٍ رضي اللهُ عنهما، وعليه الأشعريُّ وجماعةٌ من المتكلِّمين. فإنَّه تعالى لما أسرى به ﷺ إلى رفيعِ مقامٍ فكان قاب، ومنَحه عزَّ شأنُه بكشْفِ سُرادِقِ الحُجُبِ ورفْعِ النقاب، آنَسَه بلذيذِ كلامِه وسَمَاعِ خِطابِه، فسبحان مَن أسرى وأقرَّ عينَه ﷺ بمشاهدةِ ما تقفُ دونَه الأمانيُّ حَسْرى، وخصَّه برؤيتِه على الوجهِ الذي لم يحصُلْ لموسى عليه السَّلامُ، ولم يزحزحْ ذلك الطَّودُ الأشمُّ نورَ التَّجلي عن مقامِ التَّمكين في ذلك المقامِ.

فقد قيل: ما من معجزةٍ لنبيٍّ إلا ومثلها لنبيِّنا ﷺ مع الفضلِ الأكمل، والشَّرفِ الأفضل. ومما استدلّوا به على ذلك أيضًا قولُه تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾

---

(١) قال الإمامُ الغزاليُّ في «الإحياء»: اللهُ عز وجل متكلمٌ بكلامٍ وهو وصفٌ قائمٌ بذاتِه ليس بصوتٍ ولا حرفٍ بل لا يشبه كلامُه كلامَ غيرِه كما لا يشبهُ وجودُه وجودَ غيرِه، ومن استبعد أن يسمعَ موسى عليه السلام في الدنيا كلامًا ليس بصوتٍ ولا حرفٍ... فليستنكرْ أن يرى في الآخرةِ موجودًا ليس بجسمٍ ولا لونٍ، وإن عقل أن يرى ما ليس بلونٍ ولا جسمٍ ولا قدرٍ ولا كميةٍ، وهو إلى الآن لم يرَ غيره... فليعقلْ في حاسةِ السمعِ ما عقله في حاسةِ البصرِ. يُنظر: «إحياء علوم الدين» (١: ١٠٩).

[يوسف: ٢]؛ لأنَّ القرآنَ في هذه الآيةِ موصوفٌ بكونِه عربيًّا، والعربيُّ إنَّما هو اللَّفظُ، فهو حادثٌ.

والجوابُ: أنَّ المعنى أنزلنا القرآنَ معبَّرًا عنه بالعربيِّ؛ أي: منسوبًا إلى العربِ باعتبارِ أنَّه نزل بلغتِهم للفَهْمِ، والذي ندَّعي قِدمَه هو الكلامُ النَّفسيُّ القائمُ بذاتِ اللهِ تعالى، وهو ممَّا لا يتَّصفُ بالإنزالِ، ولا بكونِه عربيًّا، ولا بكونِه مركَّبًا من الحروفِ.

وذهب الكرَّاميةُ إلى أنَّ كلامَ اللهِ قد يُطلقُ على الأقوالِ والعباراتِ، وقد يُطلقُ على القدرةِ على التَّكلُّمِ، وعلى كلا التَّقديرَيْن فهو قائمٌ بذاتِ اللهِ، لكن إن كان بالاعتبارِ الأوَّلِ فهو حادثٌ متكثِّرٌ، وإن كان بالاعتبارِ الثاني فهو قديمٌ متَّحِدٌ لا كثرةَ فيه.

والحاصلُ: أنَّ القرآنَ الذي أنزله اللهُ على رسولِه ﷺ بلسانِ قومِه المشتَمِلِ على الأوامرِ والنَّواهي، والوعدِ والوعيدِ والعِبَرِ وأقاصيصِ الأممِ السَّالفةِ والقرونِ الخاليةِ؛ للاعتبارِ، وإقامةِ الحُجَجِ القاطعةِ بالأنحاءِ المختلفةِ على وجودِه تبارك وتعالى، وقدرتِه وعلمِه وحكمتِه وسائرِ صفاتِه وأفعالِه، الذي أعْجَزَ عن الإتيانِ بمثلِه جميعَ مصاقِعِ العربِ وبلغائِهم، وأبْهَرَ بما حوى من بدائعِ أصنافِ حقائقِ العلومِ ودقائقِ المنطوقِ والمفهومِ كافةَ فصحائِهم وخطبائِهم عند أهلِ السُّنةِ والجماعةِ ـ غيرُ مخلوقٍ.

وهو مقروءٌ بألسنتِنا، مسموعٌ بآذانِنا، محفوظٌ في صدورِنا، مكتوبٌ في صحائفِنا، غيرُ حالٍّ في شيءٍ منها[1]، وليس تَنزُّلُ القرآنِ العظيمِ بذاتِ اللهِ فيها بقادحٍ

---

(١) كما نقول: اللهُ مذكورٌ بألسنتِنا معبودٌ في مساجِدِنا مسجودٌ له في محاريبِنا غيرُ حالٍّ فينا ولا فيها. يُنظر: «ضوء المعالي» (ص٧٩).

في قِدَمِه لكونِه غيرَ حالٍّ في شيءٍ منها مع كونِ كلٍّ منها قرآنًا حقيقةً.

فتجلِّي القديمِ في مظهرِ حادثٍ لا ينافي قِدَمَهُ وتنزيهَه، وليس ذاك من بابِ الحلولِ ولا التَّجسيمِ ولا قيامِ الحوادثِ بالقديمِ، ويقالُ للقائلين الذَّاهبين إلى حدوثِه: إنَّ كلامَ اللهِ إن كان حادثًا أحدَثه اللهُ تعالى باللَّفظِ المركَّبِ من الحروفِ والأصواتِ، فهو عرضٌ لا يخلو إما أن يكون قائمًا بذاتِه، فتكونُ ذاتُه محلًّا للحوادثِ أو بذاتِ غيرِه، فيلزمُ قيامُ وصفِ الشَّيءِ بغيرِه، أو يكونُ قائمًا بنفسِه، فيلزمُ قيامُ العرضِ بنفسِه، والكلُّ محالٌ.

ونسبةُ التِّلاوةِ والقراءةِ كنسبةِ الظِّلِ إلى الصُّورةِ، فإنَّ مَن ظنَّ أنَّ التِّلاوةَ والقراءةَ هما كلامُ اللهِ تعالى القديمُ، كمَن رأى ظِلَّ صورةٍ فظنَّه عينَها. فإنَّ القرآنَ راجعٌ في حقِّ البشرِ إلى التِّلاوةِ والقراءةِ، وهو في حقِّ الرَّبِّ تعالى منزَّهٌ عن القراءةِ والتِّلاوةِ والحروفِ والأصواتِ واللُّغاتِ؛ لأنَّه تعالى إذا تكلَّم لا يلفِظُ ولا يَنطِقُ، وكلامُه تعالى شيءٌ واحدٌ يُفهمُ منه الأمرُ والنَّهيُ والتَّرهيبُ والتَّرغيبُ.

وليس بعربيٍّ، ولو كان عربيًّا لكان لغةً من اللُّغاتِ، وإنَّما التِّلاوةُ عنه عربيةٌ.

وأما قولُه تعالى: ﴿ذَٰلِكَ نَتۡلُوهُ عَلَيۡكَ مِنَ ٱلۡأٓيَٰتِ وَٱلذِّكۡرِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [آل عمران: ٥٨]. فأجاب عنه غيرُ واحدٍ من العلماءِ: بأنَّه يحتملُ أن يكونَ جبرائيلُ عليه السَّلامُ هو التَّالي، وأضاف اللهُ تعالى ذلك إلى نفسِه، على حدِّ إضافةِ الشَّيءِ إلى نفسِه في قولِه تعالى: ﴿ثُمَّ شَقَقۡنَا ٱلۡأَرۡضَ شَقّٗا﴾ [عبس: ٢٦].

والقرآنُ أُنزِل جملةً واحدةً ليلةَ القدرِ في شهرِ رمضانَ، من اللَّوحِ المحفوظِ إلى بيتِ العِزَّةِ في سماءِ الدُّنيا، ونزلَ به جبرائيلُ عليه السَّلامُ على نبيِّنا ﷺ، بعضِه في إثرِ بعضٍ في ثلاثٍ وعشرين سنةً، ولم يَنْزِلْ في المصحفِ كغيرِه من الكتبِ.

قيل: أولُ آيةٍ نزلت منه قولُه تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١]، وقيل: نزلت آيةُ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ [المدثر: ١]، كما في صحيحِ مسلمٍ.

وضعَّفه النَّوويُ في شرحِه قائلًا: إنَّ نزولَ يا أيها المدثرُ بعدَ فترةِ الوحي[١].

والكتبُ المنزَّلةُ مئةٌ وأربعة، أُنزل على آدمَ عشرُ صحائفَ، وعلى شيث خمسون، وعلى إدريس ثلاثون، وعلى موسى قبل التَّوراةِ عشرةٌ، والتَّوراةُ والإنجيلُ والزَّبورُ والقرآنُ[٢].

(تَعالى) أي: ارتفع وعلا كلامُ اللهِ أن يكونَ من جِنسِ مقالِ النَّاسِ، وهو القولُ بمعنى التَّكلمِ بكلامٍ مُركَّبٍ من الحروفِ والأصواتِ[٣].

---

(١) يُنظر: «شرح صحيح مسلم» للنووي (٢: ٢٠٧).

(٢) قال الإمامُ أبو المظفر الإسفرايينيُّ: وكلُّ ما ورد في الكتبِ من الله تعالى باللغاتِ المختلفةِ: العبرية والعربية والسريانية... كلها عبارات تدلُّ على معنى كتابِ اللهِ تعالى ولو جاء أضعافَ أضعافٍ.. لم تستغرق معاني كلامِه، فمعاني كلامِ اللهِ لا تستغرقُها عباراتُ المعبّرين كما أن معلوماتِ علمِ اللهِ لا تستغرقُها عباراتُ المعبّرين، وعلى هذه الجملةِ يدلُّ قولُه تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]. يُنظر: «التبصير في الدين» (ص١٥٤).

(٣) يقولُ الإمامُ الطحاويُّ: (وإنَّ القرآنَ كلامُ اللهِ منه بدا بلا كيفيةٍ قولًا) معناه أن القرآنَ من اللهِ بدا؛ أي: إنزالًا على نبيِّه، وليس المرادُ من كلمة (بدا) أنه خرج منه تلفظًا كما يخرج كلامُ أحدِنا من لسانِه تلفظًا بعد أن كان ساكتًا كما تقول المشبِّهةُ بدليلِ قولِه: (بلا كيفية) أي: ليس بحرفٍ ولا صوتٍ؛ لأن الحرفَ والصوتَ كيفيةٌ من الكيفياتِ، والكيفيةُ من خواصِّ المخلوقاتِ، فقولُنا: القرآنُ كلامُ اللهِ له وجهان:

أحدهما: الكلامُ الذاتيُّ الذي هو منزَّهٌ عن الكيفيةِ أي: الهيئة كالحرفِ والصوتِ.

والثاني: اللفظُ المنزلُ الذي هو عبارةٌ عن الكلام الذاتيِّ الذي هو صفةٌ قائمةٌ بذاتِ اللهِ تعالى، ويدلُّ على هذا الوجهِ الثاني قولُه: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة: ٤٠] حيث أضافه =

وَرَبُّ العَرْشِ فَوْقَ العَرْشِ لَكِنْ   بِلا وَصْـفِ التَّمَكُّـنِ واتِّصَالِ

(وَرَبُّ العَرْشِ) الرَّبُّ في الأصلِ مصدرٌ، بمعنى التَّربيةِ، وهي: تبليغُ الشَّيءِ إلى كمالِه بحسبِ استعدادِه الأزليّ شيئًا فشيئًا.

ويُطلقُ أيضًا على الخالقِ، والـمُنعِمِ، والسيِّدِ، والمالكِ، والمعبودِ، والصَّاحبِ، والـمُصلحِ، واستعمالُه في التَّربيةِ حقيقةٌ وفي غيرِها مجازٌ، ولا يُطلقُ لغةً على غيرِه سبحانه وتعالى إلا مقيَّدًا بإضافةٍ أو نحوِها مما يدلُّ على ربوبيةٍ مخصوصةٍ؛ أي خالق العرشِ ومالكِه، وإضافةُ «ربّ» إليه للتَّشريفِ كربِّ الملائكةِ والرُّوحِ.

(والعَرْشِ) يقالُ على الشَّيءِ المسقَّفِ، ويُـجمعُ على عروشٍ، قال تعالى:

= إلى جبريل، وجبريلُ حادثٌ فقولُه مخلوقٌ، فلو كان القرآنُ يرادُ به حيث ذكر كلامُ اللهِ الذاتيُّ لم يضفه اللهُ تعالى إلى جبريلَ الذي هو المرادُ بالرسولِ الكريمِ، لكن لما كان يصح إطلاقُ القرآنِ على الوجهين جاز ذلك.

فقوله: (منه بدا) أي: أنه أنزله، وليس بمعنى أنه ظهر منه كما يظهر من أحدِنا إذا تكلم بكلامِه الذي يحدُثُ ثم ينقضي، والقرآنُ لفظٌ مشتركٌ، فتارةً يُطلق على القراءةِ التي هي مخلوقةٌ، قال تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾ [الإسراء: ٧٨] أي: القراءة في صلاةِ الفجرِ، وتارةً يُطلق على المصحفِ دون القراءةِ قال النبيُّ ﷺ: «لا تسافروا بالقرآنِ إلى أرضِ العدوِّ» فنهى عن المسافرةِ بالمصحفِ إلى أرضِ الكفارِ صيانةً له من الاستخفافِ به، ولم يرد به النهي عن القراءةِ، ثم إطلاقُ القرآنِ على الكلامِ الذاتيِّ حقيقة عقلًا وشرعًا، وإطلاقُ القرآنِ على اللفظِ المنزَّلِ حقيقة شرعيةٌ فقط، فإذا ذكر لفظُ القرآنِ مع قرينةٍ تدلُّ على الحدوثِ والحلولِ نحو أن يقال: قرأتُ جزءًا من القرآنِ يحمل على القراءةِ والمصحفِ، وإذا ذكر مطلقًا يحمل على الصفةِ الأزليةِ القائمةِ بالذات فتبين أنه لا يجوز أن يقال: القرآنُ مخلوقٌ على الإطلاقِ. يُنظر: حاشية «درج المعالي» (ص٥٣).

﴿وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [الكهف: ٤٢]، وهو من عَرَشَ، يقال: عرَّشْتُ الكَرْمَ؛ أي: جعلتُ له هيئةً كهيئةِ السَّقفِ[(١)].

وقد يُطلقُ على مجلسِ الأميرِ اعتدادًا برفعتِه، قال تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[يوسف: ١٠٠]. وعرشُ الرَّبِّ الذي هو أوَّلُ المخلوقاتِ على قولٍ ـ مما لا يصلُ علمُ البشـرِ إلى الإحاطةِ بكنهِهِ، ولا الوقوفِ على تعيينِ حقيقتِه.

واستدلَّ جماعةٌ بما أخرجه ابنُ جَرير وابنُ مَرْدَوَيْه عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «يا أبا ذرٍّ، ما السَّمواتُ السبعُ والأرضون السَّبعُ في جَنْبِ الكرسيِّ إلا كحلْقَةٍ مُلقاةٍ في فلاةٍ»[(٢)].

والكرسيُّ عند العرشِ كذلك على أنَّه الفلكُ الأعلى، والكرسيُّ فلكُ الثَّوابتِ. والكرسيُّ: جسمٌ محيطٌ بالسَّمواتِ السَّبْعِ بين يدَي العرشِ، فهو غيرُه.

وقيل: هو العرشُ نفسُه.

وقال غيرُ واحدٍ من العلماءِ: العرشُ هو الجسمُ العظيمُ المحيطُ بجميعِ الكائناتِ.

وذكر بعضُهم في سعتِه لو مُسِحَ مُقَعَّرُهُ بجميعِ مياهِ الدنيا مسحًا خفيفًا لقَصَـرت عن استيعابِه. وعن ابنِ عباسٍ رضي اللهُ عنهما: أنَّه لا يَقْدُرُ قدْرَهُ أحدٌ[(٣)].

---

(١) يُنظر: «تهذيب اللغة» للأزهري مادة: عرش.

(٢) أورده ابن كثير في «تفسيره» (٢: ٤٧١)، والسيوطي في «الدر المنثور» (٣: ١٩١)، وبنحوه عند ابن حبان في «صحيحه» (٢: ٧٦)، ضمن حديث طويل، وأبو نعيم في «الحلية» (١: ١٦٧).

(٣) أخرجه الطبراني (٥٧٩٢-١٢٤٠٤)، والدارقطني في «أحاديث النزول» (ص٤٩)، وصححه الحاكم على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وأورده الهيتمي في «المجمع» (٦: ٣٢٣) عن الطبراني، وقال رجاله رجال الصحيح.

قال الشيخُ الأكبرُ قُدِّس سرُّه في رسالتِه المسماةِ «بعقلةِ المستوفزِ»[١]: اعلم أنَّ منتهى العالمِ في العلوِّ العرشُ، وهو الفلكُ التَّاسعُ، وإليه انتهت العقولُ بالأرصادِ، وما جاء في الكتابِ ممَّا هو مُشعِرٌ بوجودِ السَّمواتِ السَّبعِ والكرسيِّ والعرشِ لا يدلُّ على حصرِ الأفلاكِ في هذه التِّسعةِ، بل قد أثبت أهلُ الكشفِ فلكَيْن آخرَيْن، فسمَّوا الحادي عشرَ بعرشِ الرحمنِ، والعاشرَ بالكرسيِّ، وأما التاسعُ فيسمُّونه فلكَ البروجِ، والثَّامنُ فلكَ الثَّوابتِ. انتهى.

وعند الحكماءِ: أنَّ ما وراء العرشِ لا خلاءَ ولا مِلاءَ، وبه تنتهي الأمكنةُ وتنقطعُ الجهاتُ.

وذهب طائفةٌ من **أهلِ الكلامِ**: إلى أنَّ العرشَ مستديرٌ من جميعِ جوانبِه، محيطٌ بالعَالَمِ من كلِّ جهةٍ، وسمَّوه بالفَلَكِ الأطلسِ.

وعند الفلاسفةِ: هو جسمٌ كُرويٌّ خالٍ عن الكواكبِ، محيطٌ بسائرِ الأفلاكِ، محرِّكٌ لها قسرًا من المشرقِ إلى المغربِ، ولا يكادُ يعلمُ مقدارُ ثخنِه إلا اللهُ تعالى، ويسمُّونه محدَّدَ الجهاتِ.

والذي ينبغي أن يُعوَّلَ عليه، ويُصارَ في تحقيقِ البحثِ إليه؛ ما عليه السَّلفُ من أنَّه سريرٌ ذو قوائمَ تحملُه الملائكةُ، وهو كالقبَّةِ على العالَمِ، وهو سقفُ المخلوقاتِ؛ لقولِه تعالى: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧]، ولما ثبت عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «فإنَّ النَّاسَ يُصعَقُون، وأكونُ أوَّلَ من يُفيقُ، فإذا أنا بموسى آخِذٌ بِقائمَةٍ من قوَائِمِ العَرشِ، فلا أدري أفَاقَ قبلي أم جُوزيَ بِصعقَةِ الطُّورِ»[٢].

---

(١) «عقلة المستوفز» (ص٨٤-٨٥).

(٢) أخرجه البخاري في «صحيحه» رقم (٣٣٩٨)، باب قول الله تعالى: وواعدنا موسى ثلاثين.

وقد جاء في بعضِ الأخبارِ: أنَّ حَمَلَته اليومَ أربعةٌ لهم زجلٌ بالتَّسبيحِ لا يرفعون أبصارَهم من شعاعِ النورِ، فإذا كان يومُ القيامةِ أُيِّدوا بأربعةٍ آخرين.

وكونُهم ثمانيةَ أشخاصٍ مما تواترت الأخبارُ به، وقيل: إنَّهم ثمانيةُ صفوفٍ لا يُعلمُ عددُهم إلا اللهُ عز وجل، والظَّاهرُ أنَّ الحملَ على حقيقتِه.

وعند بعضِ المتكلمين: أنَّ حَمْلَ العرشِ مجازٌ عن تدبيرِه وحفظِه من أن يُعرضَ له ما يخلُّ به أو بشيءٍ من أحوالِه التي لا يعلمُها إلا اللهُ عز وجل.

وجعلوا القرينةَ عقليةً بناءً على أنَّ العرشَ كُرويٌّ في حيِّزه الطَّبيعيِّ، فلا يحتاجُ إلى حَمْلٍ، والطَّوافُ به كنايةٌ أو مجازٌ عن القربِ من ذي العرشِ.

والعرشُ في اللغةِ: عبارةٌ عن السَّريرِ الذي لِلمَلكِ، كما قال اللهُ تعالى عن بلقيسَ: ﴿وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ﴾ [النمل: ٢٣].

وليس هو فلكًا، ولا تَفهَمُ العربُ منه ذلك، والقرآنُ إنَّما نزل بلغةِ العربِ، وظاهرُ الأخبارِ الصَّحيحةِ أنَّ العرشَ لا يُطوى كما تُطوى السَّماواتُ، فإنَّ اللهَ تعالى اقتصر على طيِّها في قولِه: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧]، والمشهورُ عدمُ إطلاقِها على العرشِ، وليس مَقرًّا له تعالى كما توهَّمَه بعضُ الجهّالِ؛ لأنَّه لو كان كذلك لكان حاملًا له تعالى لا محمولًا، واللهُ تعالى يقولُ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓ﴾ [فاطر: ٤١].

وأما قولُه تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فذهب الأكثرون إلى أنَّ المرادَ بالاستواءِ الاستيلاءُ[1]، ويعودُ هذا المعنى إلى القدرةِ؛ أي: استولى على

(١) مسألةُ الاستواءِ مشهورةٌ وتأويلُ الخلفِ من كبارِ أئمةِ أهلِ السنةِ فيها مشهورٌ، وإن حاول المخالفون أن ينفوا هذا التأويلَ المعتبرَ بالشروطِ الشرعية، فإن تفسيرَ الاستواءِ بالاستيلاءِ =

العرشِ الذي هو أعلى المخلوقاتِ وأعظمِها، فاستيلاؤه على غيرِه من المخلوقاتِ بالطَّريقِ الأولى على حدِّ قولِهم: استوى الأمرُ لفلانٍ، إذا تمَّ وكَمُل، قال الشاعرُ:

قَدِ اسْـتَوَى مَرَوانُ في سُـلْطَانِ وابْـنُ الزُّبَيْـرِ غافِلٌ عَنْ شَـأْنِه

وقال آخرُ:

فَلَمَّـا عَلَوْنـا وَاسْـتَوَيْنا عَلَيهم جَعَلْنَاهُـم مَرْعًى لِنَسْـرٍ وَطَائرِ

وذكر الراغبُ أنَّ الاستواءَ متى عُدِّي بـ«على»، فبمعنى الاستيلاءِ كقولِه تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وإذا عُدِّي بـ«إلى»، فبمعنى الانتهاءِ إلى الشيءِ إما بالذَّاتِ أو بالتَّدبيرِ. وقيل: إنَّ الاستواءَ على العرشِ كنايةٌ عن الـمُلْكِ والسُّلطانِ، وهو أحدُ معانِيه كما في «القاموس»(١). تقول: استوى فلانٌ على سَريرِ المَلكِ، ويُرادُ منه أنَّه مَلِكٌ وإن لم يقعدْ على السَّريرِ، وذكره سبحانه لبيانِ جلالةِ مُلْكِه وسُلطانِه، واختاره الزمخشريُّ(٢).

= ليس فيه ما يوهِم أن اللهَ لم يكن ذا ولايةٍ مطلقةٍ على العرشِ ثم صارت ولايتُه عليه بعد ذلك، فقيل: (استولى) هذا وهمٌ، فإن اللهَ تعالى يقول: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۚ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨] وليس فيها ما يوهِم أنه تعالى لم يكن قاهرًا فصار بعد ذلك قاهرًا من حيث إن الاستيلاءَ والقهرَ يُفهم منهما غالبًا وقياسًا على المخلوقين فقط أنهما يقتضيان سبقَ مغالبةٍ ومدافعةٍ، ومن كان له القهرُ والاستيلاءُ والغلبةُ المطلقةُ كلُّها ، فإن جاز في حقِّ المخلوقِ فمن باب أَوْلى بالبديهيةِ أن يكون قطعيَّ الثبوتِ في حقِّ اللهِ مالكِ الملك.

وكذلك قال المتكلم أبو معين النسفي في كتابِه «تبصرة الأدلة» بعد أن ذكر معاني الاستواءِ، وأن منها الاستيلاءَ، ما نصه: فعلى هذا يحتمل أن يكون المرادُ منه استولى على العرشِ الذي هو أعظمُ المخلوقاتِ. يُنظر: «تبصرة الأدلة» (١: ١٨٤)، و«بحر الكلام» (ص١١٥).

(١) يُنظر: «القاموس المحيط» مادة: العرش.

(٢) يُنظر: «الكشاف عن حقائق التنزيل» للزمخشري (٣: ٥٤).

وقد يُقالُ عليه: إنَّه لا يصِحُّ أن يكونَ ذلك هو المعنى المرادَ من عَرشِ الرَّحمنِ؛ إذ لا يُقالُ: في قولِه تعالى: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾ [الحاقة: ١٧] أنَّ معناه: يَحملُ مُلْكَه يومئذٍ ثمانيةٌ، وكذا في قولِه ﷺ في الحديثِ المتقدِّم: «فإذا أنا بموسى آخذٌ بقائمةٍ من قوائمِ العرشِ». وفيما يرويه البخاريُّ عن أبي هريرةَ رضي الله عنه مرفوعًا أنَّه ﷺ قال: «لمَّا قضَى الخلقَ كتَبَ في كِتَابٍ، فهو عنْدَهُ فوقَ العرشِ إنَّ رحمتي سبقتْ غضبي»(١). فلا يقالُ في هذين الحديثَيْن: إنَّ موسى عليه السلام آخذٌ بقائمةٍ من قوائمِ المُلكِ، ولا أنَّ عندَه فوقَ الملكِ والسُّلطانِ، فهو مما يخالفُ المنقولَ، ويباينُ المعقولَ.

وفوَّض السَّلفُ(٢) أمرَ معناه إلى الله تعالى، مع اعتقادِ كونِه تعالى منزَّهًا عن الاستقرارِ والتَّمكّنِ والجهةِ، متعاليًا عن الجسميَّةِ اختيارًا لعدمِ التَّأويلِ؛ أي: استواء يليقُ بذاتِه المقدَّسةِ، وإليه ذهب السَّادةُ الصوفيةُ قدَّس اللهُ أسرارَهم، وهو الأسلمُ، وإن كان الأوَّلُ أحكمَ(٣). ويؤيِّده ما صحَّ عن مالكٍ رضي الله تعالى عنه أنَّه قال:

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٣١٩٤) و(٧٤٠٤)، والإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٢٧٥١).

(٢) قال العلامة النفراوي المالكي: والمرادُ بالسلفِ القرونُ الثلاثة، وإنما كانوا قدوةً فيما ذكر لأنهم جمعوا ثلاثةَ أشياء: العلمَ الكاملَ، والورعَ الحاصلَ، والنَّظرَ السديدَ.

(٣) العبارةُ المشهورةُ هي: (طريقةُ السَّلف أسلمُ، وطريقةُ الخلف أعلمُ وأحكمُ) التوفيقُ بين هاتين العبارتين أنقلُه من كلامِ الشيخِ الطاهرِ ابنِ عاشور حيث قال في كتابه «التحرير والتنوير» بعد ما تكلم عن اختلافِ علماءِ الأمةِ في تأويلِ ما كان متشابهًا قال: ويقولون: طريقةُ السلفِ أسلمُ، أي: أشدُّ سلامةً لهم من أن يتأولوا تأويلات لا يدرى مدى ما تُفضي إليه من أمورٍ لا تليق بجلالِ الله تعالى، ولا تتسقُ مع ما شرعه للناسِ من الشرائعِ، مع ما رأوا من إقناعِ أهلِ عصرِهم بطريقتِهم وانصرافِهم عن التعمقِ في طلبِ التأويلِ، وكان رأيُ جمهورِ مَن جاء بعد عصرِ السلفِ تأويلَها بمعانٍ من طرائقِ استعمالِ الكلامِ العربيِّ =

«الاستواءُ معلومٌ، والكَيْفُ مجهولٌ، والسُّؤالُ عنه بدعةٌ، والإيمانُ به واجبٌ»[١].

واختاره أبو حنيفة رضي الله عنه[٢]، ويجري هذا الخلافُ في جميعِ ما ورد في

= البليغِ من مجازٍ واستعارةٍ وتمثيلٍ مع وجود الداعي إلى التأويلِ، وهو تعطشُ العلماءِ الذين اعتادوا التفكرَ والنظرَ وفهمَ الجمعِ بين أدلةِ القرآنِ والسنةِ، ويعبّر عن هذه الطريقةِ بطريقةِ الخلفِ، ويقولون: طريقةُ الخلفِ أعلمُ، أي: أنسبُ بقواعدِ العلمِ وأقوى في تحصيلِ العلم لجدالِ الملحدين... ويصفونها بأنها أشدُّ إحكامًا؛ لأنها تقنعُ أصحابَ الأغراضِ كلِّهم، وقد وقع هذان الوصفان في كلامِ المفسِّرين وعلماءِ الأصول ولم أقف على تعيين أولِ مَن صدر عنه. يُنظر: «التحرير والتنوير» (١: ٧١٤)، و«مناهل العرفان» للزرقاني (٢: ٢٠٦).

(١) اعلم: أنه لم يثبُت عن الإمامِ مالك، ولا عن غيرِه من السَّلفِ بإسنادٍ صحيحٍ أنه قال: «الاستواءُ معلومٌ والكيفيةُ مجهولةٌ» وإنما الصحيحُ الذي رواه البيهقيُّ من طريقِ عبد اللهِ بنِ وهبٍ ويحيى بنِ يحيى، قال البيهقي: بعدما ذكر سندَ الروايةِ قال: «الرحمنُ على العرشِ استوى كما وصف نفسَه، ولا يقال كيف والكيفُ عنه مرفوعٌ» فأما تلك الروايةُ التي يلهجُ بها المشبِّهةُ؛ لأنها وافقت هواهَم الذي هو التشبيهُ لأن اعتقادَهم أن استواءَه كيفٌ لكن لا نعلمُه، وهذا إثباتٌ للكيفِ لا تنزيهٌ للهِ عن الكيفِ، ولا يُغترُّ بوجودِ هذه العبارةِ في كتابِ «إحياء علوم الدين» ونحوه، ولا يريد مؤلفُه ما تفهمه المشبهةُ، لأنه مُصرِّحٌ في كتبِه بأن اللهَ منزهٌ عن الجسميةِ والتَّحيزِ في المكانِ وعن الحدِّ والمقدارِ، وما يوجد في بعضِ كتب الأشاعرةِ من هذه العبارةِ «الاستواءُ معلومٌ والكيفيةُ مجهولةٌ» غلطٌ لا أساسَ له عن السلفِ لا عن الإمامِ مالك ولا غيرِه، لأنهم لا يفهمون هذا المعنى بل يفهمون أن حقيقةَ الاستواءِ غيرُ معلومٍ للخلقِ مع تنزيههم للهِ عن الجسميةِ والتحيزِ في المكانِ والجهةِ. قال الحافظُ اللغويُّ محمد مرتضى الزبيدي: وقال ابنُ اللبَّان في تفسيرِ قولِ مالكٍ قوله: «الكيفُ غيرُ معقولٍ» أي: كيف من صفات الحوادثِ، وكلُّ ما كان من صفاتِ الحوادثِ فإثباتُه في صفاتِ اللهِ تعالى ينافي ما يقتضيه العقلُ، فيجزمُ بنفيِه عن اللهِ تعالى. يُنظر: «الأسماء والصفات» (ص٤٠٨)، و«إتحاف السادة المتقين» (٢: ٨٢).

(٢) أي: واختار عدمَ التأويلِ، بل اعتقادُ التنزيلِ مع وصفِ التنزيه. يُنظر: «شرح الفقه الأكبر» (ص١٢٢).

الكتابِ والسنَّةِ مما يمتنعُ إجراؤه على ظاهرِه، كقولِه تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٣]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «قلوبُ الملوكِ بيدِ اللهِ يقلِّبُها كيف يشاءُ»(١)، ونحو ذلك. فالمؤوِّلُ ذهب إلى أنَّ المرادَ باليدِ القدرةُ، وبالوجهِ الوجودُ، وبالفوقيَّةِ العظمةُ والرفعةُ، إلى غيرِ ذلك من التَّأويلاتِ اللائقةِ بجلالِ اللهِ تعالى، وغيرُ المؤوِّلِ قال: اللهُ أعلمُ بمرادِه في ذلك كلِّه(٢).

(فَوْقَ العَرْشِ) أي: مالكٌ أو قادرٌ عليه؛ لأنَّ الفوقيةَ المكانيةَ مستحيلةٌ بالنِّسبةِ إليه تعالى(٣).

(لَكِنْ بِلا وَصْفِ التَّمَكُّنِ) منه (واتصالِ) به، استدراكٌ بما يُتَوَهَّمُ من تعبيرِه بالفوقيةِ، وردٌّ على الكرَّاميةِ والمشَبِّهةِ الذَّاهبين إلى أنَّه تعالى مستقرٌّ على العرشِ

---

(١) أورده ابن أبي شيبة في «مصنفه» (٧: ٦٣)، و«مجمع الزوائد» (٥: ٤٤٨).

(٢) قال سيدي الشيخُ أبو بكر الملا في كتابه «مسلك الثقات»: فهم متَّفقون على تنزيهه تعالى عن المعنى المحالِ الذي دلَّ عليه ذلك الظَّاهر، وإنَّما اختلفوا في تعيين مَحمَلٍ له معنى صحيح وعدمِ تعيينِه، ومنشأُ ذلك الخلافِ قولُه تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾... إلخ. يُنظر: «مسلك الثقات في نصوص الصفات» (ص٣٩-٤٠).

(٣) وحاصلُ معنى البيتِ: أنه تعالى استوى كما أخبرَه لإطلاقِ الآيةِ فهو فوقَ العرشِ لكنه تعالى غيرُ متصفٍ بالتَّمكنِ والاتصالِ كتمكنِ الأجسامِ واتصالِها لاحتياجِها إلى مكانٍ تقومُ فيه، ومكانٍ تستقرُّ عليه، وكلُّ ذلك من صفاتِ الحدوثِ وربنا منزهٌ عن ذلك، فإن السلفَ ومَن تابعهم كالأئمةِ الأربعةِ مشوا على ذلك، قال الأمام أبو حنيفة رضي الله عنه: مَن قال لا أعرفُ، اللهُ في السماءِ هو أم في الأرضِ فقد كفر، لأن هذا القولَ يوهِم أن للحقِّ مكانًا ومن يوهِم ذلك فهو مشبِّه، وقال الإمامُ الشافعيُّ رضي الله عنه: آمنت بلا تشبيهٍ وصدَّقتُ بلا تمثيلٍ، واتهمت نفسي في الإدراكِ، وأمسكت عن الخوضِ فيه كلَّ الإمساكِ. يُنظر: «نخبة اللآلي لشرح بدء الأمالي» (ص٢٨).

متمكنٌ منه متَّصلٌ به، كاتِّصالِ الأميرِ الجالسِ على السَّريرِ به، زاعمين أنَّه جِسمٌ متَّصِفٌ بالصُّورةِ.

وزعم بعضُهم أنَّه تعالى على العرشِ غيرُ متمكِّنٍ منه ولا متَّصلٍ به إلا أنَّ له جهةً، وهي الفوقيَّةُ، محتجِّين بالآيةِ المتقدِّمةِ قياسًا لها على ما ورد في خبرِ السَّفينةِ: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤] اسم جبل؛ أي: استقرَّت عليه وتمكَّنت منه، فكذلك الآيةُ المتقدِّمةُ صريحةٌ في كونِه تعالى مستقرًّا على العرشِ إذ معنى الاستواءِ الاستقرارُ.

وأجاب بعضُ أهلِ الحقِّ: بأنَّ الاستواءَ كما يجيءُ بمعنى الاستقرارِ يجيءُ بمعنى الاستيلاءِ والاقتدارِ والإتمامِ كما تقدَّم، فلا يكونُ حجَّةً مع الاحتمالِ، على أنَّ العقلَ يمنعُ كونَ الاستواءِ في الآيةِ بمعنى الاستقرارِ؛ لأنَّها مَسوقةٌ في مقامِ التَّمدُّحِ.

فلو كان معنى الاستواءِ فيها ما ذكروه من الاستقرارِ على المكانِ الذي هو العرشُ؛ لزم ثبوتُ عكسِ المدحِ الذي هو الذمُّ، وهو غيرُ لائقٍ به تعالى، مع أنَّ ذا المكانَ لا يخلو من ثلاثةِ أوجهٍ: إما أن يكون أصغرَ من المكانِ، أو مقدَّرًا بتقديرِ المكانِ، أو أكبرَ منه، ومَن كانت هذه صفتُه جاز عليه التَّحيزِ والخصوصيَّةِ بالجهاتِ، وكان وجودُه وجودًا على التَّقييدِ لا وجودًا على الإطلاقِ، تعالى اللهُ عن ذلك، فقد كان ولا شيءَ معه(١).

ولا يلزمُ من كونِ العالي فوقَ السَّافلِ كونُه حاويًا له، محيطًا به، حاملًا له، فإنَّ

---

(١) قال العلامةُ البياضيُّ الحنفيُّ: كان الله تعالى ولا مكان، كان قبل أن يخلقَ الخلقَ كان ولم يكن أين ـ أي: مكان ـ ولا خلق ولا شيء و﴿هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، مُوجِد له بعد العدمِ فلا يكون شيءٌ من المكانِ والجهةِ قديمًا... إلخ. يُنظر: «إشارات المرام» (ص١٩٧).

السَّماءَ فوقَ الأرضِ وليست مفتقِرةً إليها في ذلك كلِّه، واللهُ تعالى أعظمُ شأنًا وأجلُّ من أن يلزمَ من علوِّه ذلك، وهو غنيٌّ عن العالمين.

والآياتُ القرآنيةُ والأخبارُ الصَّحيحةُ النبويَّةُ مؤيِّدةٌ للقولِ بالفوقيَّةِ لدلالتِها عليه، كقولِه تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ﴾ [الزمر: ١]، وقولِه: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]، وقولِه: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨]، وقولِه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]. وكقولِه ﷺ فيما يرويه أبو داود عن جُبيرِ بنِ محمدِ ابنِ جُبيرِ بنِ مُطعِمٍ عن أبيه عن جدِّه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال للرَّجلِ الذي استشفع باللهِ عليه: «وَيحَكَ، أتدري ما اللهُ تعالى؟ إنَّ اللهَ فوقَ عرشِه، وعرشُه فوقَ سماواتِه»[١]. وروى الإمامُ أحمدُ في حديثِ الأوعالِ[٢] عن العباسِ رضي الله عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «والعرشُ فوقَ ذلك، واللهُ فوقَ ذلك كُلِّه»[٣]. وكقولِه ﷺ فيما أخرجه مسلمٌ: «وأنت الظَّاهرُ فليس فوقَك شيءٌ»[٤] إلى غيرِ ذلك من الآياتِ الصَّريحةِ، والأخبارِ الصَّحيحةِ.

والطِّباعُ عند الدُّعاءِ والابتهالِ إليه عزَّ شأنُه مجبولةٌ على قصدِ جهةِ العلوِّ، وذكر الإمامُ الطحاويُّ وغيرُه: أنَّ السَّلفَ يُثْبِتون الفوقيَّةَ للهِ تعالى كما أثبتها لنفسِه؛ لكونِها

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه» (٤٧٢٦) في السنة، باب: في الجهمية والمعتزلة. وجبير بن محمد بن جبير قال عنه الحافظ ابن حجر العسقلاني: مقبول، وشرطُ ابن حجر أن يكون متابعًا فيه.

(٢) الأوعال: جمعُ وعلٍ وهو العنزُ الوحشيُّ، والمراد: ملائكةٌ على صورةِ الأوعالِ.

(٣) أخرجه الإمامُ أحمد في «مسنده» (١: ٢٠٦). قال الحافظ ابن الجوزي: هذا حديث لا يصح، تفرّد به يحيى بن العلاء. ينظر: «دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه» (ص٧٣) بتحقيق العلامة الكوثري.

(٤) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٢٧١٣)، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع.

صفةَ كمالٍ مع تنزيهِهم له سبحانه وتعالى عن كلِّ ما يستحيلُ عليه جلَّ شأنُه.

والقائلون بنفي الجهةِ إنَّما يريدون بذلك نفيَ العلوِّ؛ لأنَّ الجهاتِ كلَّها محدثةٌ بإحداثِ العالمِ، وإنَّه سبحانه كان قبلَ الجهاتِ.

ثم القولُ بالجهةِ إنْ أريدَ به أمرٌ موجودٌ غيرُ اللهِ، فلا كلامَ في مخلوقيَّتِه، واللهُ متعالٍ عن أن يحيطَ به شيءٌ مما خلق. وإنْ أُريدَ بها أمرٌ عدميٌّ، وهو ما فوقَ العالمِ حيث انتهت المخلوقاتُ، وليس هناك إلا اللهُ تعالى، فالقولُ بالجهةِ بهذا الاعتبارِ صحيحٌ عندهم؛ لأنَّ الجهةَ قد يُرادُ بها الأوَّلُ، وقد يُرادُ بها الثَّاني.

واستدلالُ الـمُجسِّمةِ على إثباتِ مكانٍ له تعالى بقولِه عزَّ شأنُه: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ﴾ [طه: ٧٤]، وقولِه تعالى حكايةً عن موسى عليه السلامُ: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤]؛ فمجابٌ عنه: بأنَّ المرادَ من «إتْيانِه» تعالى إتْيانُ مَوضعِ وَعْدِه عزَّ وجلَّ أو نحوُ ذلك، وهذا كقولِه في الحديثِ القُدْسِي: «مَن تقرَّب إليَّ شِبرًا تقرَّبتُ منه ذراعًا، ومَن أتاني يمشي أتيتُه هرولةً»، فإنَّ ذلك كنايةً عن قربِ الإجابةِ والقبولِ والإحسانِ.

فالقولُ بأنَّه تعالى جِسمٌ كسائرِ الأجسامِ كفرٌ، ومَن قال: إنَّه جِسمٌ لا كالأجسامِ؛ قيل: إنَّه مبتدِعٌ، تعالى اللهُ عن اتصافِه بالجسميَّةِ والمكانِ، فقد كان ولا شيءَ معه، وهو الآن على ما عليه كان[1].

---

(١) المرادُ أن القائلَ يطلق على الله لفظَ الجسمِ دون حقيقتِه ولوازمه، فهو عنده بمعنى الموجودِ والقائمِ بنفسِه، ولا يريدُ ما يمكن فرضُ الأبعادِ فيه، فيكون الخلافُ معه حينئذ في إطلاقِ اللفظِ.

أما إذا قال: إن اللهَ جسمٌ بمعنى أنه يمكن فرضُ الأبعادِ فيه، وأن له مقدارًا وحدًّا ونهايةً، وجرمًا وكثافة، فهذا داخلٌ في قولِهم: جسمٌ كالأجسام، وإن قال صاحبُه لا كالأجسامِ، فهو لذرِّ الرمادِ على العيونِ، فهو في الحقيقةِ جعله كالأجسامِ. =

وَمَـا التَّشْـبِيهُ لِلرَّحْمَـنِ وَجْهًا   فَصُنْ عَـنْ ذَاكَ أَصْنَافَ الأَهَالِي

(مَا) نافيةٌ، بمعنى ليس، و(التَّشْبِيهُ) مرفوعٌ على أنَّه اسمُها، وهو مصدرُ «شَبَّه»، والتَّشبيهُ والتَّمثيلُ بمعنى واحدٍ، وصرَّح غيرُ واحدٍ بالفرقِ بينهما، فقال التمثيلُ: عبارةٌ عن التَّشريكِ في الماهيَّةِ، فمعنى قولِك: زيدٌ مثلُ عمرٍو، أنَّهما متشاركان في ماهيَّةِ الإنسانِ.

والتَّشبيهُ: هو التَّشريكُ في الكيفِ كالتَّشريكِ بين الإنسانِ الأسودِ والفرسِ الأسودِ في السوادِ. فمعنى قولِك: عبدي شِبْهُ فرسي مثلًا، أنَّهما متشاركان في اللَّونِ الذي هو السَّوادُ.

= بيَّن هذا الخادميُّ في «بريقة محمودية» بقوله: (وفيها ـ أي: «التتارخانية» ـ إن اعتقد أن الله تعالى رجلًا وهي الجارحة) المستلزِمةُ للجسميةِ قُيد بهذا الاعتقادِ، وإذ ورد في الحديثِ الصحيحِ إطلاقُ القَدَمِ عليه تعالى وهو قوله ﷺ: «تطلب النارُ الزيادةَ حتى يضع الجبارُ فيها قَدَمَه» فقيل: للتعظيمِ. وقيل: (يكفرُ، وفيها ومن قال: بأن الله تعالى جسمٌ لا كالأجسامِ) التي تتركبُ من الأجزاءِ، وكان لها طولٌ وعرضٌ وعمقٌ (فهو مبتدعٌ) لعدمِ ورودِ الشرعِ ولإيهامِه الجسمَ المنفيَّ (وليس بكافرٍ؛ لأنه حينئذ يكون بمعنى الذات أو النفس أو الشيء، وإطلاقُها عليه تعالى جائزٌ، وهذا إنما لا يكون كفرًا إذا لم يثبت شيءٌ من خواصِّ الجسمِ كالحيزِ والجهةِ إلى أن لا يبقى إلا اسمُ الجسمِ وإلا فكفرٌ أيضًا).

وفي «التقرير والتحبير» لابن أمير حاج الحنفي: ولا تقبل شهادةُ المجسمةِ؛ لأنهم كَفَرةٌ، ويوافقُه ما في المواقفِ وقد كفَّر المجسمة مخالفوهم.

قال الشارحون من أصحابِنا والمعتزلةُ، وقال شيخُنا المصنفُ رحمه الله في «المسايرة» وهو أظهرُ، فإن إطلاقَ الجسمِ مختارًا بعد علمه بما فيه من اقتضاءِ النقصِ استخفافٌ. يُنظر: «بريقة محمودية» (١: ٢٢٥-٢٢٨)، و«التقرير والتحبير» (٣: ٣١٩)، و«حاشية ابن عابدين» (١: ٥٦٢)، و«فتح القدير» (١: ٣٥٠)، و«البحر الرائق» (٥: ١٥١).

و(للرَّحمَنِ) متعلِّقٌ بالتَّشبيهِ، وهو ممنوعٌ من الصرفِ عند بعضٍ، ويجوزُ فيه الصرفُ وعدُمه عند آخرين. والأظهرُ أنّه اسمٌ عربيٌّ، وليس بمستعربٍ، وزعم ثعلبُ أنَّه اسمٌ عِبْرانيٌّ، وأنَّ أصلَه بالخاءِ الـمُعْجَمَةِ من فوقٍ فنُقِلَ إلى العربيةِ.

ومعنى الرَّحمنِ على ما ذكره المحقِّقون: المنعِمُ الحقيقيُّ البالغُ في الرَّحمةِ غايَتَها، وقال بعضُهم: هو الرَّزاقُ لكافةِ الخلقِ برحمتِه، وأيًّا ما كان فهو اسمٌ مختصٌّ باللهِ لا يُطلقُ على سواه، وأما إطلاقُه على مسيلمةَ[1] في قول شاعرِ بني حنيفةَ:

سَمَوْتَ بالمَجدِ يا ابنَ الأكْرِمينَ أبًا وَأنْتَ غَيْثُ الورى لا زِلْتَ رَحْمانَا

فقال الزمخشـريُّ: هو محضُ تعنُّتٍ في الكفرِ، والصَّحيحُ أنَّ المختصَّ به تعالى، ولا يُطلقُ على غيرِه المعرَّفُ دون غيرِه[2].

(وَجهًا) بالنَّصب خبرٌ لـ«ما»؛ أي: ليس التَّمثيلُ للرَّحمنِ طريقًا يرتضي سلوكَه أهلُ الحقِّ، فإن تعالى ذاته وصفاته عن المشابهةِ والمماثلةِ لشيءٍ من خلقِه ممَّا قامتْ عليه الحججُ النقليَّةُ والبراهينُ العقليَّةُ، فمن الأوَّلِ قولُه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

---

(١) هو مسيلمةُ بنُ ثمامةَ بنِ كبيرِ الوائليُّ أبو ثمامة، متنبئٌ من المعمّرين، الملقب بـمسيلمةَ الكذابِ، ادعى النبوةَ في عهدِ النبيِّ ﷺ، وضع أسجاعًا يضاهي بها القرآنَ، ومقتلُ الكذاب سنةَ (١٢هـ). يُنظر: «الأعلام» (٧: ٢٦٦).

(٢) قال الإمامُ الزركشيُّ في «البرهان في علوم القرآن» (٢: ٥٠٣) استدراكًا على قولِ الزمخشري: وردَّه بعضُهم بأنَّ التعنتَ لا يَدفَعُ وقوعَ إطلاقِهم، وغايتُه أنه ذكر السببَ الحاملَ لهم على الإطلاقِ، وإنما الجوابُ: أنهم لم يستعملوا الرحمن المعرَّفَ بالألفِ واللام، وإنما استعملوا مضافًا ومنكّرًا، وكلامُنا إنما هو في المعرَّفِ باللامِ، وأجاب ابنُ مالكٍ بأن الشاعرَ أراد: لا زلت ذا رحمةٍ، ولم يرد بالاسمِ المستعملِ بالغلبةِ. وقال السمين الحلبي في «الدر المصون»: ولا يُلتفت لقولِه: لا زلت رحمانًا، لشذوذِه.

وقد سلفت نبذةٌ من الكلامِ عليه في شرحِ غيرِ هذا البيتِ لمناسبةٍ اقتضت ذلك، ولا خفاءَ في كونِ الآيةِ صريحةً في أنَّه تعالى ليس بشبيهٍ للخلقِ، ولا له شبيهٌ منهم لا فيما يرجعُ إلى الصِّفةِ ولا فيما يرجعُ إلى النَّفْسِ، وليس المرادُ منها نفيَ الصِّفاتِ كما زعم أهلُ البدعِ.

فقد قال أبو حنيفة رحمه اللهُ تعالى في «الفقهِ الأكبرِ»[1]: لا يَشْبَه شيئًا من خَلقِه ولا يشبهُهُ شيءٌ منهم، ثم قال بعد ذلك: وصفاتُه كُلُّها خلافُ صفاتِ المخلوقين، يَعْلمُ لا كعلمِنا، ويَقْدِرُ لا كقدرتِنا، ويرى لا كرؤيتِنا.

وقال نُعيمُ بنُ حمَّادٍ[2]: مَن شبَّه اللهَ سبحانه وتعالى بشيءٍ من خلقِه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف اللهُ تعالى به نفسَه فقد كفر، وليس فيما وصف اللهُ به نفسَه ولا رسَولُه تشبيهٌ، تعالى اللهُ عما تقولُ المشبِّهةُ والمعطِّلةُ علوًّا كبيرًا.

وفي كونِ الصِّلةِ في الآيةِ «الكافُ» أو «مثلُ» للعلماءِ قولان:

أقواهُما كونُ «الكافِ» صلةً زيدت للتأكيدِ، وعليه، فـ«مثلُ» خبرٌ لليس، «وشيءٌ» اسمُها، وأبعدُهما كونُ الزَّائدِ «مثلَ»؛ أي: ليس كهو شيء، لأنَّ مثلَ اسمٌ، والقولُ بزيادةِ الحرفِ للتأكيدِ أَوْلى من القولِ بزيادةِ الاسمِ.

وقال بعضُهم: ليس ثَمَّ زيادةٌ أصلًا، بل هو من بابِ قولِهم: مثلُك لا يفعلُ كذا؛ أي: أنت لا تفعُله.

---

(١) يُنظر: «الفقه الأكبر» (ص٦٣-١٠٧).

(٢) هو نعيمُ بنُ حمادٍ الخزاعيُّ، مات في الحبسِ حيث لم يُجِب المعتزلةَ في زعمِهم خلقَ القرآنِ، قال فيه الذهبيُّ: نعيمٌ من كبارِ أوعيةِ العلمِ، لكنه لا تركنُ النفسُ إلى روايتِه، وقال فيه الأزديُّ في ميزان الاعتدال: إنه وضع أحاديثَ في تقويةِ السُّنةِ وقصصًا في ثلبِ الإمامِ أبي حنيفة. يُنظر: «سير أعلام النبلاء» (١٠: ٦٠٠)، و«ميزان الاعتدال» (٤: ٢٦٩).

ومن الثاني: كون المشابهةِ بين الشَّيئَيْن إن كانت من جميعِ الوجوهِ تقتضي المساواةَ بينهما من جميعِ الوجوهِ، وإن كانت من وجهٍ واحدٍ تقتضي المساواةَ بينهما من ذلك الوجهِ. فمشابهةُ اللهِ تعالى للعالَمِ إما أن تكونَ من الشِّقِّ الأولِ، فيقتضي المساواة بينهما من كلِّ وجهٍ، فيلزمُ أن يكونَ العالمُ قديمًا والصَّانعُ محدثًا من جميعِ الوجوهِ، وقد تحقَّق قطعًا فيما سبق أنَّ حُكْمَ العالَمِ الحدوثُ، وأنَّ صفةَ اللهِ القِدمُ؛ وإما أن تكونَ من الثَّاني، فتقتضي المساواةَ من وجهٍ، فيلزمُ أن يكونَ العالمُ قديمًا من وجهٍ محدثٍ[1] من وجهٍ وكذا الصَّانعُ، وأنت خبيرٌ بأنَّ المحدثَ من كلِّ وجهٍ أو من وجهٍ لا يليقُ كونه إلهًا.

وإن كان قِدمُ العالمِ يستلزمُ انتفاءَ الصَّانعِ لاستغناءِ القديمِ عن غيرِه، فكان القولُ بالمشابَهةِ قولًا بنفيِ الألوهيةِ، وقد قامت الدَّلائلُ القطعيَّةُ على ثبوتِ الصَّانعِ، فعُلِمَ بطلانُ ما يلزمُ منه نفيُه.

(**فَصُنْ**) الفاءُ واقعةٌ في جوابِ شرطٍ محذوفٍ؛ أي: إذا لم يكن للتَّشبيهِ وجهٌ، فـ«صُنْ» أمرٌ من الصَّونِ، بمعنى: الحِفظِ؛ أي: احفظْ عن ذاك، أي: عن التَّشبيهِ.

(**أَصْنافَ**) بالنصبِ على المفعوليةِ لـ«صُنْ»، جمعُ صِنْفٍ، وهو النَّوعُ المقيدُ بقيدٍ عرضيٍّ كالتركيِّ والهنديِّ؛ أي: أنواع الأقوامِ بالدَّلائلِ العقليَّةِ والنقليَّةِ.

و(**الأهالي**) جمعُ أهلٍ، كالأراضي جمعُ أرضٍ، واللامُ فيه عوضٌ عن المضافِ إليه؛ أي: أهالي الإسلامِ.

وَلا يَمْضِـــي عَلَى الدَّيَّـانِ وَقْتٌ ... وَأَحْـــوَالٌ وَأَزمَـــانٌ بحَالِ

(**وَلا يَمْضِـي**) أي: لا يمرُّ ويجري على اللهِ.

(١) الأَوْلى أن يقول: «محدثًا» لأنَّه معطوفٌ على خبرِ كان «قديمًا».

(الدَّيَّان) أي: الـمُجازي كلَّ إنسانٍ بعملِه خيرًا كان أو شرًّا، وهو مأخوذٌ من الدِّينِ بمعنى الجزاءِ، ومنه قولُه تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]؛ أي: يومِ الجزاءِ، وقيل: فرقٌ بينهما، فإنَّ الدِّينَ ما كان بقدرِ فعلِ المجازَى، والجزاءُ أعمُّ.

وقيل: الدِّينُ اسمٌ للجزاءِ المحبوبِ المقدَّرِ بقدرِ صنيعِ المجازَى إذا كان واقعًا منه مع المجازِي، فلا يقالُ: لمن جازى عن غيرِه أو أعطى كثيرًا في مقابلةِ قليلٍ دين [بل](١) جزاء.

ويؤيِّد كونُهما بمعنى واحدٍ قولُه تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ﴾ [غافر: ١٧]، وقولُه تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَوۡنَ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٨].

وهو اسمٌ من أسمائِه سبحانه وتعالى زائدٌ على التِّسعةِ والتِّسعين المنصوصِ عليها فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ للهِ تسعةً وتسعين اسمًا مَن أحصاها دخل الجنَّةَ»(٢)، وإطلاقُه عليه تعالى واردٌ في سُنَّةِ نبيِّه ﷺ؛ فقد جاء في حديثٍ مُرسَلٍ رواه البخاريُّ رحمه اللهُ تعالى في بابِ: قولِه عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣] عن أبي قلابةَ رضي الله عنه قال: قال لي رسولُ اللهِ ﷺ: «البِرُّ لا يَبْلى، والإثمُ لا يُنسى، والدَّيَّانُ لا يموتُ، فكُنْ كما شئتَ كما تَدينُ تُدانُ».

وثبوتُ هذا الاسمِ وغيرِه ممَّا زاد على العددِ المصرَّحِ به في الحديثِ المتقدِّمِ لا ينافي التَّنصيصَ فيه على اسمِ العددِ؛ لأن ذلك قد لا يكونُ لنفي الزيادةِ بل لغرضٍ

---

(١) ما بين المعكوفتين لم ترد في النسخةِ، وزدتها ليستقيمَ المعنى.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في كتاب: التوحيد، باب: «إن لله تعالى مئة اسم إلا واحدًا» رقم (٦٩٥٧)، ورواه الإمام مسلم في كتاب: الذكر والدعاء، باب: «في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها» (٢٦٧٧).

آخرَ كزيادةِ الفضيلةِ ونحوِها، على أنَّ الشيخَ محيي الدينِ النوويَّ[1] حكى اتِّفاقَ العلماءِ على أن لا حصرَ في هذا الحديثِ لأسمائِه تعالى، وإنَّما المقصودُ أنَّ هذه التِّسعةَ والتِّسعين مَن أحصاها دخل الجنَّةَ.

فالمرادُ الإخبارُ عن دخولِ الجنَّةِ بإحصائِها لا الحصرَ فيها.

(وَقْتٌ) أي: جزءٌ من زمانٍ، وهو عند المتكلِّمين عبارةٌ عن متجدِّدٍ يُقدَّرُ به متجدِّدٌ[2]، وعند الفلاسفةِ: عبارةٌ عن مقدارِ حركةِ الفلكِ.

(وَأَحْوَالٌ) جمعُ حالٍ، وهو عبارةٌ عن صفةٍ لم تَرْسَخْ في موصوفِها.

(وَأَزْمَانٌ) جمعُ زمنٍ بمعنى الدَّهرِ، والمرادُ به الزَّمانُ الطويلُ[3].

(بِحَالِ)؛ أي: بحالِ الحدوثِ ولا بحالِ القِدَمِ.

يعني: أنَّ اللهَ منزَّهٌ عن تعاقبِ الأزمانِ وتواردِ الأحوالِ عليه، لما حقَّقه منطوقُ قولِه عز وجل: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] وقولِه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ﴾ [الأنبياء: ٣٣] من كونِهما حادثَيْن مخلوقَيْن له تعالى، فلو كان مُورِدًا لهما بعد خلقِهما لتَغيّر ذاته عمَّا كان عليه، وذلك من أماراتِ الحدوثِ المستحيلةِ في حقِّ القديمِ.

وتوهُّمُ جوازِ أن يكونَ له تعالى زمانٌ لا يلزمُ منه التَّغييرُ في ذاتِه؛ لكونِه لا يُشْبهُ زمانَ المخلوقاتِ، مدفوعٌ بأنَّه لو كان له زمانٌ كذلك لكان إما قائمًا بذاتِه تعالى،

---

(١) يُنظر: «شرح صحيح مسلم» للنووي (١٧: ٥).

(٢) يُنظر: «شرح المقاصد» (٢: ١٧٩-١٩٧)، فقد ذكر أدلة المنكرين له، فانظره إن شئت.

(٣) وعلى الخلافِ في تعريفِ الزمانِ عند العلماءِ، فالذي يقوله اللغويون: إن الزمانَ يطلق على قليلِ الوقتِ وكثيرِه، والمدةُ كما قال العسكريُّ في «الفروق اللغوية» أطولُ من الزمانِ اصطلاحًا مع تفصيلٍ طويلٍ يراجع في مظانّه. يُنظر: «الفروق اللغوية» (ص٢٦٧).

لأنه عَرَضٌ، فيلزمُ كونُ ذاتِه محلًّا للعَرَضِ، وهو محالٌ؛ وإما قائمًا بغيرِه وهو قديمٌ، فيلزمُ تعدُّدُ القدماءِ الذي قام الدَّليلُ سابقًا على استحالتِه، وتحقُّقِ الاتفاقِ على منعِه؛ وإما قائمًا بغيرِه وهو حادثٌ، فيلزمُ أن يكونَ له زمانُ المخلوقاتِ المستحيلُ في حقِّه تعالى.

فثبت أنَّ اللهَ تعالى كان في الأزلِ ولم يكن له زمانٌ، وقال عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «كان اللهُ ولم يكن شيءٌ معه»(١).

وَمُسْتَغْنٍ إِلَهِي عَنْ نِسَاء وَأَوْلادٍ إِنَاثٍ أَو رِجَالِ

(مُسْتَغْنٍ) خبرٌ مقدَّمٌ على مبتدئِه، وهو إلهي، و(عَنْ نِسَاءٍ) متعلِّقٌ بـ«مستغنٍ».

(وَأَوْلادٍ) بالخفضِ عطفٌ على نساءٍ، جمعُ وَلَدٍ بالتَّحريكِ، وهو فَعَلٌ بمعنى المفعولِ؛ أي: المولودِ، فيتناولُ الواحدَ والجمعَ، وعليه فجمعُه هنا لمراعاةِ الوزنِ، ويشملُ الصَّغيرَ والكبيرَ، وكذا الذَّكرُ والأنثى، بدليلِ قولِه تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾ [النساء: ١١]، وقولِ بعضِ العربِ وقد بُشِّرَ ببنتٍ: واللهِ ما هي بِنِعْمَ الولدُ، وعليه فيكونُ تفصيلُه بما بعده لمجرَّدِ تكميلِ البيتِ.

و(إِنَاثٍ) بدلٌ منه؛ بدلُ بعضٍ من كلٍّ، و(أَوْ) حرفُ عطفٍ بمعنى الواوِ على حدِّ قولِه تعالى: ﴿وَلَا تُطِعۡ مِنۡهُمۡ ءَاثِمًا أَوۡ كَفُورٗا﴾ [الإنسان: ٢٤].

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري»، كتاب: بدء الخلق رقم (٣١٩١)، ومعناه: أن الله لم يزل موجودًا في الأزلِ ليس معه غيرُه لا ماءٌ ولا هواءٌ ولا أرضٌ ولا سماءٌ ولا كرسيٌّ ولا عرشٌ ولا إنسٌ ولا جنٌّ ولا ملائكةٌ ولا زمانٌ ولا مكانٌ، فهو تعالى موجودٌ قبل المكانِ بلا مكانٍ وهو الذي خلق المكانَ فليس بحاجةٍ إليه؛ وهذا ما يستفاد من الحديثِ المذكورِ.

و(رِجَالِ) معطوفٌ على إناثٍ.

وفي هذا البيتِ تنبيهٌ على استغنائِه تعالى عن كلِّ شيءٍ، واحتياجِ كُلِّ شيءٍ إليه، وأنَّه لا يتولَّدُ عنه غيرُه كما أنَّه غيرُ متولِّدٍ عن غيرِه.

والمعنى: معبودي الذي هو معبودُ كلِّ الخلقِ بالحقِّ غيرُ مفتقرٍ ولا محتاجٍ إلى اتِّخاذِ زوجاتٍ وأولادٍ، وفيه ردٌّ على النَّصارى الزَّاعمين أنَّ له تعالى زوجةً وهي مريمُ وابنًا وهو عيسى عليه السلام؛ وعلى اليهودِ الزَّاعمين أنَّ عُزيرًا ابنُ اللهِ؛ وعلى مشـركي العربِ جهينةَ وسليمٍ وخزاعةَ وبني مليحٍ الزَّاعمين أنَّ الملائكةَ بناتُ اللهِ.

وقد صرَّح اللهُ تعالى بالردِّ عليهم في غيرِ موضعٍ من كتابِه العزيزِ، فمن ذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِي لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم: ٩٢]، أي: لا يليقُ به سبحانه وتعالى اتخاذُ الولدِ؛ لأنَّه يؤدِّي إلى اقتضاءِ الجزئيةِ والمجانسةِ واستحالةِ كلِّ ظاهرةٍ.

وقولُه تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ [الجن: ٣]، وقولُه تعالى: ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، أي: لم يكافِئْه ولم يماثِلْه ولم يشاكِلْه من صاحبةٍ وغيرِها. وقيل: المرادُ به نفيُ المكافأةِ المعتبرةِ بين الأزواجِ.

وقولُه تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [المائدة: ٧٣] إلى أن قال: ﴿مَّا ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ إِلَّا رَسُولٞ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٞۖ كَانَا يَأۡكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة: ٧٥]، يعني: المسيحُ وأمُّه كانا يأكلان ويشـربان، ومَن أكل وشرب تكونُ حياتُه بالحيلةِ، واللهُ تعالى لا يأكلُ ولا يشـربُ. ويقالُ: كانا يأكلان الطَّعامَ كنايةً عن قضاءِ الحاجةِ؛ لأنَّ الذي يأكلُ الطعامَ يحتاجُ إلى قضاءِ الحاجةِ، ومَن كان هكذا لا يصلحُ أن يكونَ إلهًا.

وقولُه تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ

ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُ ﴾ [التوبة: ٣٠]، أي: ذلك كذبُهُم بألسنتِهم. ويقالُ: معناه يقولون بأفواهِهم قولًا بلا فائدةٍ ولا برهانٍ، ولا معنى تحته صحيحٌ يضاهئون قولَ الذين كفروا؛ أي: يوافقون قولَ الذين كفروا من قبل، حين قالوا: الملائكةُ بناتُ اللهِ. قال قتادةُ رضي الله عنه: يشابهون قولَ الذين كفروا، يعني: قولُ اليهودِ يوافقُ قولَ النَّصارى، وقولُ النَّصارى يوافقُ قولَ اليهودِ.

وقولُه تعالى: ﴿ وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ أَشَهِدُواْ خَلۡقَهُمۡ ﴾ [الزخرف: ١٩]، أي: حضروا خلقَ اللهِ إيَّاهم فشاهدوهم إناثًا حتى يحكموا بأنوثتِهم، فإنَّ ذلك يُعلَمُ بالمشاهدةِ، وفيه تجهيلٌ لهم وتَهكُّمٌ بهم إعظامًا لشناعةِ كفرِهم، ستُكتَبُ في ديوانِ أعمالِهم السَّيئةِ شهادتُهم التي شهدوا بها على الملائكةِ عليهم السَّلامُ، فهم العِبادُ المكرمون المبرَّؤون من الذُّكورةِ والأنوثةِ؛ لأنَّهما من عوارضِ الحيوانِ المتغذي المحتاجِ إلى بقاءِ نوعِه. وقيل: سألهم رسولُ اللهِ ﷺ ما يدريكم أنَّهم إناثٌ، فقالوا: سمعنا ذلك من آبائِنا ونحن نشهدُ أنَّهم لم يكذبوا، فقال اللهُ: ﴿سَتُكۡتَبُ شَهَٰدَتُهُمۡ وَيُسۡـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، عنها يومَ القيامةِ، والكلامُ وعيدٌ لهم بالعقابِ والمجازاةِ عن ذلك.

وقولُه تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ [الأنعام: ١٠١]، وما حكاه اللهُ عزَّ وجلَّ عن اليهودِ والنَّصارى من قولِهم في عُزير وعيسى عليهما السَّلامُ أنَّهما ابنا اللهِ تعالى وتقدَّس، فهو قولٌ لبعضِ متقدِّميهم، وإسنادُ الشَّيءِ القبيحِ إذا صدر من بعضِ القومِ إلى الكلِّ كثيرٌ شائعٌ عند العربِ، على أنَّ الاحتياجَ إلى الزَّوجةِ والولدِ مما يستحيلُ عقلًا على اللهِ.

أما إلى الأولِ: فلأنَّه عبارةٌ عن اشتهائِها، وذلك من أماراتِ الحدوثِ التي يجبُ تنزيهُ ذاتِ اللهِ سبحانه عنها.

وأما إلى الثاني: فلاقتضائه التَّجزي في ذاتِ اللهِ تعالى؛ لأنَّ الولدَ جزءٌ من الوالِدِ، والتَّجزي في حقِّه تعالى مستحيلٌ كما تقدَّم، ولأنَّ الولادةَ تقتضي انفصالَ مادَّةٍ منه سبحانه، وذلك يقتضي التَّركيبَ المنافي لكونِه أحدًا صمدًا الثَّابت بالدَّلائلِ النقليَّةِ والعقليَّةِ، ولأنَّ الولدَ من جنسِ أبيه ولا يجانسُه تعالى أحدٌ؛ لأنَّه سبحانه واجبٌ، وغيرُه ممكنٌ، ولأنَّ الولدَ على ما قيل: يطلبُه العاقلُ، إما لإعانتِه أو لِيَخلُفَهُ بعده، وهو سبحانه دائمٌ غيرُ محتاجٍ إلى شيءٍ من ذلك.

وأيضًا فإنَّ من زعم أنَّ للهِ تعالى شأنُه ولدًا، إنْ أراد أنه سبحانه أحدثَه على سبيلِ الإبداعِ من غيرِ تقدُّمِ نُطفَةٍ مثلًا؛ رُدَّ بأنَّ خلقَه للسَّمواتِ والأرضِ كذلك، فيلزمُ كونُهما ولدًا له تعالى، وهو باطلٌ بالاتفاقِ، وإنْ أراد ما هو المعروفُ من الولادةِ في الحيواناتِ؛ رُدَّ أولًا: بأنَّه لا زوجةَ له كما تقدَّم، وهي أمرٌ لازمٌ في المعروفِ. وثانيًا: بأنَّ تحصيلَ الولدِ بذلك الطَّريقِ إنَّما يصِحُّ في حقِّ من لا يكونُ قادرًا على الخلقِ والإيجادِ والتَّكوينِ دفعةً واحدةً. أما مَن كان خالقًا لكلِّ الممكناتِ، وكان قادرًا على كلِّ المحدثاتِ، فإذا أراد شيئًا أنْ يقولَ له كُنْ فيكونُ، فيمتنعُ منه إحداثُ شخصٍ بطريقِ الولادةِ، فثبت استغناؤه تعالى عن كلِّ ذلك[1].

---

(١) وما أحسنُ قولَ الإمامِ البُوصيريِّ في الردِّ على النصارى وغيرِهم في قصيدتِه الفاخرةِ «ذخر المعاد في معارضة بانت سعاد» وفيها يقول:

وأخسرُ الناسِ مَن كانت عقيدتُهُ ... في طيِّها لنشُور الخلقِ تَعطيلُ
وأُمَّةٌ تعبدُ الأوثانَ قد نُصبَت ... لها التَّصاويرُ يومًا والتَّماثيلُ
وأُمَّةٌ ذهبتْ للعِجلِ عَابدةً ... فنَالهَا مِن عذابِ اللهِ تعجيلُ
وأُمَّةٌ زعمتْ أنَّ المسيحَ لَها ... ربٌّ غدًا وهو مصلُوبٌ ومقتولُ
فثَلَّثتْ واحدًا فردًا نُوحِّدُهُ ... وللبصائِرِ كالأبصارِ تخييلُ
تباركَ اللهُ عمَّا قال جاحدُهُ ... وجاحِدُ الحقِّ عند النَّصرِ مخذولُ

كَذَا عَــنْ كُلِّ ذي عَــوْنٍ نَصْيرٍ تَفَــرَّدَ ذُو الجَــلالِ وَذُو المَعَالي

(كَذَا) ظرفٌ متعلِّقٌ بـ«مستَغنٍ» محذوفٌ دلَّ عليه المذكورُ قبلَه، و(عَنْ كُلِّ) متعلِّقٌ به أيضًا.

و(ذي) بمعنى صاحبٍ، مضافٌ إليه، ومضافٌ إلى (عَوْنٍ)، والعونُ المعاوَنَةُ والمظاهرةُ، يقال: فلانٌ عوني؛ أي: مُعيني، والتَّعاونُ التَّظاهرُ، والاستعانةُ: طلبُ العونِ. ويقالُ للمتوسطةِ بين السِّنين عوانٌ، وربما يقالُ: على المسِّنةِ من النِّساءِ، وعلى الحربِ المتكورةِ.

و(نَصْيرٍ) بالخفضِ على أنَّه بيانٌ لعونٍ، ويحتملُ أن يكونَ بدلًا وهو فعيلٌ، بمعنى: الفاعلِ على حَدِّ قولِه تعالى: ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٤٥]، أو هو من النُّصرةِ، بمعنى: العونِ، والتَّناصرُ التَّعاونُ، وإنَّما سمِّيَ النَّصارى نصارى، قيل: لانتسابِهم إلى قريةٍ يقالُ لها: النَّاصرةُ. وقيل: لقولِه تعالى: ﴿كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٤]؛ أي نَصَـرَةَ دينِه وَعَوَنَةَ نبيِّه. وكذلك كلُّ نُصـرَةٍ واردةٍ في القرآنِ من العبدِ للهِ تعالى، فالمرادُ بها لأمثالِه من العبادِ، وامتثال أوامرِ اللهِ تعالى واجتنابِ نواهِيه.

والمعنى: كما أنَّ إلهي مستغنٍ عن النِّساءِ والأولادِ، مُستَغنٍ عن المعينِ في الألوهيةِ والنَّاصرِ له على أعدائِه، فلا شريكَ له في مُلكِه ولا معينَ له في خَلْقِه، بل هو المتفردُ فيما أَوْجَد، المستغني عن إعانةِ كلِّ أحدٍ، إذ قدرةُ غيرِه ناشئةٌ عن قدرتِه. فقدرتُه فوقَ كلِّ قدرةٍ، وهو القادرُ الذي لا يحتاجُ فيما ينبغي من فعلٍ إلى إعانةِ غيرِه، وفيه نوعُ تعريضٍ بالنَّصارى والوثنيةِ والمجوسِ والثنويِّةِ، وقد مرَّ الكلامُ فيه مفصَّلًا.

(تَفَرَّدَ) أي: توحَّد ذو العظمةِ والشَّرفِ في جميعِ ما يليقُ بذاتِه عن أن يكونَ له شريكٌ.

(ذو الجَلالِ وذو المَعَالي)؛ أي: صاحبُ الصِّفاتِ السَّلبيَّةِ والثبوتيَّةِ.

قال الكرمانيُّ: إنَّ للهِ تعالى صفاتٍ عدميَّةً مثلَ: لا شريكَ له، وتُسمَّى صفاتِ الجلالِ؛ لأنَّها تؤدي بجلٍّ عن كذا، وصفاتٍ وجوديةً[1] كالحياةِ والعلمِ مثلًا.

وقيل: ذو الجلالِ هو الذي يجِلُّه الموحِّدون عن التَّشبيهِ بخلقِه.

وقيل: هو الذي يقالُ في شأنِه ما أجلَّك وما أعظمَك، وفسَّر بعضُ المحقِّقين الجلالَ بالاستغناءِ المطلقِ.

قال الراغبُ: هذا الوصفُ قد خصَّ به عز وجل، ولم يُستعملْ في غيرِه، فهو من أجَلِّ أوصافِه سبحانه. انتهى.

ويؤيده ما رواه الترمذيُّ عن أنسِ بنِ مالكٍ، والإمامُ أحمدُ عن ربيعةَ بنِ عامرٍ مرفوعًا: «أَلِظُّوا بيَا ذَا الجلالِ والإكرامِ»[2] أي ألزموه واثبتوا عليه وأكثروا من قولِه والتَّلفظِ به في دعائِكم.

وروى الترمذيُّ وأبو داود والنَّسائيُّ عن أنسٍ أنَّه كان مع رسولِ اللهِ ﷺ ورجل يصلي ثم دعا فقال: اللَّهمَّ إنِّي أسألُك بأنَّ لك الحمدَ لا إلهَ إلا أنت، المنَّانُ بديعُ السَّمواتِ والأرضِ، ذو الجلالِ والإكرامِ يا حيُّ يا قيومُ، فقال ﷺ لأصحابِه:

(١) هي كلُّ صفةٍ موجودةٍ في نفسِها قائمةٍ بموجودٍ أوجبت له حكمًا، ولا تظن أن قولَنا أن لها وجودًا في نفسِها يستلزم جوازَ قيامِها بنفسِها، بل هي لا تقوم إلا بالذات. يُنظر: «تهذيب السنوسية» (ص٤٣).

(٢) يُنظر: «الجامع الصحيح للترمذي» (٣٥٢٥)، فضل التسبيح والتكبير والتهليل والتحميد، و«مسند الإمام أحمد» (٢٩: ١٣٨).

«أتدرون بما دعا»، قالوا: اللهُ ورسولُه أعلمُ، قال: «والذي نفسي بيدِه لقد دعا اللهَ باسمِه الأعظمِ الذي إذا دُعيَ به أجاب، وإذا سُئلَ أعطى»(١).

يُميتُ الخَلْقَ قهْرًا ثمَ يُحيي فَيَجزيهِمْ عَلَى وَفقِ الخِصَالِ

(يُميتُ) اللهُ (الخَلْقَ) بانخرامِ آجالِهم المقدَّرةِ لهم المثبوتةِ في اللَّوحِ المحفوظِ الذي كُتب فيه ما هو كائنٌ في علمِه إلى يومِ القيامةِ.

وفي كونِ الموتِ وجوديًّا أو عدميًّا خلافٌ:

ذهب البعضُ إلى أنَّه: كيفيَّةٌ وجوديَّةٌ؛ لقولِه تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾ [الملك: ٢]. والخلقُ الإيجادُ والإخراجُ من العدمِ، فيستلزمُ كونَه وجوديًّا لإيقاعِ الخلقِ بمعنى الإيجادِ عليه، وبه قال الأشعريُّ.

وذهب الأكثرون إلى أنَّه عدميٌّ؛ أي: عدمُ الحياةِ عمَّا من شأنِه الحياةُ بالفعلِ(٢)، وقالوا: إنَّ «خلق» في الآية بمعنى: قدَّر، وخَلْقُ الموتِ إيجادُ أسبابِه، وهو مذهبُ بعضِ المعتزلةِ؛ أي: يُفني جميعَ مخلوقاتِه من الملائكةِ والإنسِ والجنِّ والوحوشِ

(١) يُنظر: «الجامع الصحيح» للترمذي (٣٥٤٤)، فضل التسبيح والتكبير، باب: خلق الله مئة رحمة. و«سنن أبي داود» (١٤٩٥)، باب: الدعاء. و«سنن النسائي» (١٣٠٠)، باب: الدعاء بعد الذكر.

(٢) فالتقابلُ بينهما تقابلُ العدمِ والملكةِ، وعند الإمامِ الأشعريِّ تقابلُ التضادِ، وانتهى الباجوريُّ رحمه الله في نهايةِ كلامِه إلى القولِ بأنَّ الأَوْلى في أمثالِ هذه المقامات التفويضُ. يُنظر: حاشية العلامة الباجوري على «الجوهرة» (ص١٥٨-١٥٩)، والعلامة عبد السلام في «إتحاف المريد» (ص٢١٢).

والطيورِ وغيرِ ذلك من الحيواناتِ[1]، فيَسْلُبُ عنهم الحياةَ، إذ حقيقةُ الموتِ ذلك.

وقد اختلف العلماءُ الأعلامُ في الحورِ العِين، فإلى القولِ باستثنائِهن من المخلوقاتِ في المماتِ ودوامِ الحياةِ لهنَّ على ممرِّ الأوقاتِ، ذهب الإمامُ الأعظمُ والمجتهدُ الأقدمُ وأتباعُه، وإلى غَيرِهِ غَيرُهُ.

وسُئل العلامةُ ابنُ حجرٍ المكيُّ رحمه اللهُ تعالى، هل تموتُ الحورُ والولدان وزبانيةُ النَّارِ[2]؟ فأجاب بما نصُّه: لا يموتون، وهم مَن دخل في قولِه تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [النمل: ٨٧]، وأما الملائكةُ، فيموتون بالنُّصوصِ والإجماعِ، ويتولى قبضَ أرواحِهم ملكُ الموتِ، ويموت ملكُ الموتِ بلا مَلَكِ الموتِ. انتهى.

ولا يرِدُ أنَّ الموتَ يقتضي مفارقةَ الروحِ للبدنِ، والملائكةُ عليهم السَّلامُ لا أبدانَ لهم؛ لأنَّ القائلَ بموتِهم يقولُ بأنَّ لهم أبدانًا لطيفةً كما تظاهرت عليه النُّصوصُ.

وذهب بعضُهم: إلى أنَّ مِن الملائكةِ مَن لا يموتُ كجبرائيلَ وإسرافيلَ وميكائيلَ وعزرائيلَ عليهم السَّلامُ.

وللعلماءِ في موتِ الأرواحِ وهلاكِها كسائرِ المخلوقاتِ قولان:

أحدُهما: أنَّها تموتُ لكونها نَفْسًا، وكلُّ نفسٍ ذائقةُ الموتِ، والكتابُ ناطقٌ بأنَّه لا يبقى إلا اللهُ وحدَه.

---

(١) بعد أن اتفق عامةُ المسلمين على حشرِ الوحوشِ والدَّوابِّ والحشراتِ، ومَن لم يردْ من جنسِه التكليفُ، اختلفوا في مصيرِهم بعد الحشر:
فذهب أهلُ السنةِ والجماعةِ إلى أنهم بعد الحشرِ يسألون عن الله تعالى فيُقرّون به ثم يُجعلون ترابًا، وذهب المعتزلةُ إلى أنهم يُحشرون للبقاءِ كما يُحشر مَن كان أهلًا للتكليفِ.
يُنظر: «أصول الدين» للبزدوي (ص ١٥٦) فيه مزيد بيان وفائدة.

(٢) يُنظر: «الفتاوى الحديثية» (ص١١٧).

والثاني: أنَّها لا تموتُ، مستثناةً ممن يُصعقُ عند النَّفخِ في الصورِ، لعدمِ لزومِ الموتِ من الصَّعقِ، وتحقُّقُ الهلاكِ عبارةٌ عن خروجِ الشَّيءِ عن الانتفاعِ به غيرُ مختصٍّ بالعدمِ، والقولُ بموتِها مفضٍ إلى انقطاعِ النَّعيمِ والعذابِ الثَّابتَيْن لها بعد مفارقتِها للأجسادِ، وذلك مصادمٌ لما ورد من الأحاديثِ الصَّحيحةِ النبويَّةِ الصَّـريحةِ بنعيمِها وعذابِها بعد المفارقةِ إلى رجوعِها بأمرِ اللهِ تعالى إلى أجسادِها، والحقُّ أنَّ موتَ الأرواحِ هو مفارقتُها للأجسادِ.

فإن أُريدَ بموتِها ذلك فهي ذائقةُ الموتِ، وإن أُريدَ به أنَّها تُعدَمُ وتضمَحِلُّ، فهي لا تموتُ بل تبقى مفارقةً على ما هي عليه من حالَتَي النَّعيمِ والعذابِ ما شاء اللهُ، ثم بعد إعادتِها إلى أجسادِها تبقى معها إلى الأبدِ الذي لا نهايةَ له، وإلى القولِ بأنَّها لا تموتُ بموتِ أجسادِها ذهبت الفلاسفةُ.

ومَلكُ الموتِ الـمُوكَّلُ بقبضِ الأرواحِ البشـريَّةِ وبما لا يَعقِلُ من الحيوانِ، عزرائيلُ عليه السلام، ومعناه عبدُ اللهِ، فإنَّه يباشِرُ قبضَها بإرادتِه تعالى ومشيئتِه.

وفي بعضِ الآثارِ: أنَّ له أعوانًا يعالجون نزعَ الرُّوحِ حتى إذا قرُب خروجُها قبضَها.

وقال بعضُهم: إنَّ من النَّاسِ مَن يتوفَّاهم اللهُ سبحانه وتعالى بنفسِه كشهداءِ البحرِ[1]. وقيل: إنَّ ملكَ الموتِ للإنسِ غيرُ ملكِ الموتِ للجنِّ والشَّياطين وما لا يَعقِلُ.

---

(١) أخرج ابن ماجه في «سننه» رقم (٢٧٧٨)، باب: فضل غزو البحر، عن سليم بن عامر قال: سمعتُ أبا أمامة يقول: سمعت رسولَ اللهِ ﷺ يقول: «شهيدُ البحرِ مثلُ شهيدَي البرِّ، والمائدُ في البحرِ كالمُتشحِّطِ في دمِه في البرِّ، وما بين الموجتين كقاطعِ الدنيا في طاعةِ اللهِ، وإن اللهَ عز وجل وكَّلَ ملكَ الموتِ بقبضِ الأرواحِ إلا شهيد البحرِ، فإنه يتولى قبضَ أرواحِهم، ويغفر لشهيدِ البرِّ الذنوبَ كُلَّها إلا الدَّينَ، ولشهيدِ البحرِ الذنوبَ والدَّينَ».

وفي موطنِ الرُّوحِ بعد القبضِ لأهلِ العلمِ أقوالٌ:

منها: إنَّ مسكنَها الصُّورُ، وهو قرنٌ عظيمٌ فيه ثُقبٌ بِعددِ أرواحِ الخلائقِ كما تشيرُ إليه بعضُ الأخبارِ.

وقيل: إنَّه من لؤلؤةٍ بيضاءَ في صفاءِ الزجاجةِ، بها ثقبٌ بعددِ الأرواحِ، وفي وسطِه كُوَّةٌ كاستدارةِ السَّماءِ والأرضِ.

وقال الكلبيُّ: لا أدري ما الصُّورُ، وصاحبُ الصُّورِ إسرافيلُ عليه السلام على ما هو المشهورُ، وكونُ أرواحِ الملائكةِ في الصُّورِ كأرواحِ سائرِ المخلوقاتِ محتملًا.

وقال بعضُهم: إنَّ أرواحَ المؤمنين في حواصلِ طيورٍ خضرٍ في علِّيين، وأرواحَ الكافرين في سِجِّين.

وسُئل بعضُ العلماءِ عن معادنِ الأرواحِ؟ فقال: إنَّ أرواحَ الأنبياءِ في جنَّاتِ عدنٍ، وتكونُ في اللّحدِ مُؤنِسَةً لجسدِها ساجدةً لربِّها.

وأرواحُ الشُّهداءِ في الفردوسِ الأعلى في وسطِ الجنانِ، في حواصلِ طيورٍ خضرٍ تطيرُ في الجنانِ حيث تشاءُ، ثم تأوي إلى قناديلَ معلَّقةٍ في العرشِ(١).

وأرواحُ أطفالِ المسلمين كذلك، وأرواحُ أطفالِ المشركين في الجنَّةِ ليس لهم مأوى إلى يومِ القيامةِ، وأرواحُ المؤمنين الذين عليهم ديونُ النَّاسِ وأكلوها في الدنيا بغيرِ حقٍّ وأنكروها تكونُ معلَّقةً في الهواءِ لا تصلُ إلى الجنَّةِ ولا إلى النَّارِ حتى تؤدَّى عنهم ديونُهم.

وأرواحُ الفسَّاقِ الذين على الزِّنا وشُرْبِ الخمرِ وغيرِ ذلك من الكبائرِ، تُعذَّبُ في القبرِ مع الجسدِ، وأرواحُ الكفارِ والمنافقين محشورةٌ في سِجِّين تُوقَد في نارِ جهنَّمَ.

---

(١) يُنظر: «سنن الدارمي» رقم (٢٤١٠) (٢: ٢٧١)، كتاب الجهاد، باب: أرواح الشهداء.

(قَهْرًا) أي: على سبيلِ القهرِ والغَلَبَةِ، وهو منصوبٌ على المفعوليةِ لأجلِه أو على المفعوليةِ المطلقةِ لفعلٍ محذوفٍ أو على الحاليةِ من الخلقِ، فيكون مرادًا به اسمُ الفاعلِ؛ أي: قاهرًا لهم، وفي بعضِ النسخِ بدل «قهرًا» «طُرًّا»، وعليه إن قُدِّرَ مفتوحَ الأوَّلِ، فمعناه: قطعًا؛ أي: لا محالةَ، وإن قُدِّرَ مضمومًا، فهو بمعنى: جميعًا عند النَّفخةِ الأولى المسمَّاةِ بنفخةِ الصَّعقِ. قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: ٣٥]، وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]، وقال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: ٢٦].

ثم اعلم أنَّ الميتَ إنَّما يموتُ بأجلِه المقدَّرِ له، وهو واحدٌ لا يتعدَّدُ، والمقتولُ ميِّتٌ بأجلِه لا مقطوعٌ عليه أجلُه؛ لأنَّ اللهَ حَكَمَ بآجالِ العبادِ على ما عَلِم من غيرِ تردُّدٍ فيه خلافًا للمعتزلةِ.

فقد ذهب الجمهورُ منهم: إلى أنَّ القاتلَ قد قطع على المقتولِ أجلَه، وأنَّه لو لم يُقتلْ لعاش إلى أجلِه الذي عَلِم اللهُ موتَه فيه. واحتجُّوا بأنَّه لو كان ميتًا بأجلِه لما استحقَّ القاتلُ قِصاصًا ولا عقابًا ولا دِيةً ولا ذمًّا؛ لأنَّه لم يقطعْ أجلًا ولم يُحدثْ بفعلِه موتًا، وبأنَّ العمرَ يزيدُ بالصَّدقةِ وصلةِ الرَّحمِ كما تُشعِرُ به الأحاديثُ الواردةُ في ذلك.

وأُجيب عمَّا احتجُّوا به: أنَّ استحقاقَ القاتلِ قِصاصًا وعقابًا ودِيةً إنَّما هو تعبدٌ لارتكابِه ما نهى اللهُ عنه من الفعلِ الذي يَخلقُ اللهُ به الموتَ كما في سائرِ الأسبابِ والمسبِّباتِ، ونحن لا نقطعُ بأنَّه لو لم يُقْتَلْ لمات، لِجوازِ أن يكونَ الأمرُ معلَّقًا.

وأما ما ورد في الخبرِ من زيادةِ العُمرِ بالصَّدقةِ وصلةِ الرَّحمِ، فباعتبارِ أسبابٍ مختلفةٍ مثبوتةٍ في اللَّوحِ المحفوظِ، فإنَّ اللهَ كان يعلمُ أنَّه لو لم يفعلْ هذه الطَّاعةَ لكان عمُره كذا، لكنَّه عَلِم أنَّه يفعلُها ويكونُ عمرُه كذا زيادةً، فنُسبت هذه الزِّيادةُ

إلى تلك الطَّاعةِ بناءً على عِلْمِ اللهِ أنَّه لولاها لما كانت هذه الزِّيادةُ، وهذا لا يلزمُ منه تغييرُ التَّقديرِ؛ لأنَّه في تقديرِه جلَّ وعلا معلَّقٌ أيضًا، ولذا جاز الدُّعاءُ بطولِ العمرِ.

(ثُمَّ يُحيِي) أي: يتجلَّى عليهم باللُّطفِ والكرمِ والرَّحمةِ فيحييهم جميعًا عند النَّفخةِ الثَّانيةِ، وهي المسمَّاةُ بنفخةِ البعثِ بإعادةِ أرواحِهم عليهم.

والنَّافخُ في الصُّورِ إسرافيلُ عليه السَّلامُ وهو المشهورُ، فإنَّه يضعُ الصُّورَ في فِيهِ وهو قائمٌ على صخرةِ بيتِ المقدسِ ويقولُ: أيها العِظَامُ الباليةُ، والجلودُ المتمزِّقةُ، واللُّحومُ المتفرِّقةُ هلمُّوا إلى العرضِ إلى الرحمنِ، فيُقبِلون من كلِّ صوبٍ إلى صوتِه، قال تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر: ٦٨]، وفي بعضِ الآثارِ: القائلُ ذلك جبرائيلُ عليه السَّلامُ.

والصَّحيحُ أنَّ النَّفخَ يكون مرَّتَين؛ لأنَّ نفخَ الفزعِ هو نفخُ الصَّعقِ بعينِه، وما بين الأولى والثانيةِ أربعون كما ورد عن رسولِ اللهِ ﷺ، من غيرِ تصريحٍ بذكرِ المعدودِ على ما رواه أبو هريرةَ رضي اللهُ تعالى عنه، عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «ما بين النَّفختَيْن أربعون»، قالوا: يا أبا هريرة أربعون يومًا، قال: أبَيتُ، قالوا: أربعون شهرًا، قال: أبيتُ، قالوا: أربعون سنةً، قال: أبيتُ[١]، وفي روايةٍ أنَّه: «أربعون يومًا».

وفي حديثٍ أخرجه [ابن أبي داود][٢]: «أربعون عامًا»، وفي روايةٍ أخرى عن أبي هريرةَ أنه: «أربعون سنةً ثم يُنزِلُ اللهُ من السَّماءِ ماءً كالطَّلِّ»[٣]. وفي بعض

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» برقم (٤٩٣٥)، باب: يوم ينفخ في الصور، والإمام مسلم في «صحيحه» برقم (٧٦٠٣)، باب: ما بين النفختين.

(٢) في الأصل أبو داود، ولعل الصوابَ ما أثبت والله أعلمُ. أخرجه ابن أبي داود في كتاب «البعث» (ص٤٣).

(٣) ذكره الشيخ ملا علي القاري في كتابه «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» (١٦: ٨٠).

الرُّوايات: «كمَنِيِّ الرِّجالِ، فيَنْبُتون كما يَنْبُت البَقْلُ». فقد رُوي عن أبي هريرةَ وابنِ عباسٍ: أنَّ النَّاس إذا ماتوا من النَّفخةِ الأولى أُمطر عليهم ماءٌ من تحتِ العرشِ يُدعى ماءُ الحياةِ أربعين سنةً، فيَنْبُتون كما يَنْبُتُ الزَّرعُ من الماءِ.

وعن مجاهدٍ أنَّه إذا أراد اللهُ أن يُخرِجَ الموتى أمطرَ السَّماءَ حتى تنشقَّ عنهم الأرضُ، ثمَّ يُرسلُ سبحانه الأرواحَ، فتعودُ كلُّ روحٍ إلى جسدها، فكذلك يُحيي اللهُ الموتى بالمطرِ كإحيائِه الأرضَ.

وأولُّ مَن تنشقُّ عنه الأرضُ رسولُ اللهِ ﷺ ثمَّ أبو بكرٍ وعمرُ، ثمَّ أهلُ البَقِيعِ.

قال أبو هريرةَ: وليس شيءٌ من الإنسانِ لا يُبلى إلا عظمٌ واحدٌ وهو عَجْبُ الذَّنَبِ، ومنه يُركَّب الخلقُ يومَ القيامةِ[١].

وفي روايةِ مسلمٍ: «كلُّ ابنِ آدمَ يأكلُه التُّرابُ إلا عَجْبَ الذَّنَبِ، ومنه خُلق ومنه يُركَّب»[٢]. وصحَّ عند ابنِ قتيبةَ والمزنيِّ أنَّ عَجْبَ الذَّنَبِ يُبلى أيضًا، وعندهما الحديثُ مُؤَوَّلٌ بأنَّ المقصودَ منه: أنَّ الجسدَ جميعَه يُبلى بالتُّرابِ، وهو سببُ فنائِه سوى عَجْبِ الذَّنَبِ، فإنَّه يَفنى بلا ترابٍ، والتَّركيبُ والخلقُ منه بعد إعادتِه ممكنٌ، فلم يكن ذاك نصًّا في بقائِه، وأنت خبيرٌ بأنَّ ظواهرَ الأخبارِ الصَّحيحةِ تدلُّ على استثنائِه من البلى وعدمِ فنائِه مطلقًا.

وعَجْبُ الذَّنَبِ هو: العظمُ الذي في أسفلِ الصُّلْبِ عند العَجُزِ، فإذا نادى الحقُّ جلَّ وعلا لمَنِ الملكُ اليومَ؟ وأجاب بنفسِه إذ لا مجيبَ له سواه، إذ ذاك للهِ الواحدِ القهارِ، يبعثُ اللهُ الموتى من القبورِ، ويجمعُهُم جميعًا في عَرْصَةِ القيامةِ،

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٧٦٠٤)، باب: ما بين النفختين.

وهو المكانُ الذي يُساقُ إليه مَن في القبورِ بعد خروجِهم منها المسمَّى بالموقفِ، بعد أن يجمعَ أجزاءهم الأصلية بعينِها مع ما فَنِيَ منها بالكلِّيةِ من أجوافِ الوحوشِ، وحواصلِ الطيورِ، وبطونِ البحارِ، وفسيحات القفارِ ونحوِ ذلك، ويعيدُ الحياةَ فيها.

وفي كتابِ اللهِ تعالى وسنةِ نبيِّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ من النُّصوصِ الصَّريحةِ في كونِ البعثِ للأجسادِ مع أرواحِها ما يقلعُ أُسَّ تعقُّلاتِ الفلاسفةِ الزَّاعمين أنَّ الحشرَ إنمَّا يكونُ للأرواحِ دون الأشباحِ كقولِه تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] بعد قولِه سبحانه: ﴿قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨]، وقولِه عليه السَّلامُ: «إنَّكم محشورون حفاةً عراةً غُرْلًا»[1] ثم قرأ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، إلى غيرِ ذلك من الآياتِ القرآنيةِ والأخبارِ النبويَّةِ، وسيأتيك من الكلامِ على تمامِ هذا البحثِ في مقامِه ما يتكفَّلُ للقاصدِ الصَّادي بِبَلِّ أُوامِه وَنَيْلِ مَرامِه.

(**فَيَجْزِيَهم**) بفتحِ الياءِ لكونِ ماضيه جزى من الجزاءِ، بمعنى: المكافأةِ، وهو عامٌّ لاستعمالِه تارةً في معنى العاقبةِ، وأخرى في معنى الإثابةِ.

(**على وَفقِ الخصال**) الألف واللام في «الخصال» عوض عن المضاف إليه، وهو جمع خصلة، وهي ما تستعمل في الأفعال العزيزية، يقال: لفلان خصلةٌ حسنة أو سيئة، إذا كان حسن الخلق أو سيئه؛ أي: على حسب أفعالهم. قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ * فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٦-٨]. وقال عليه الصلاة والسلام: «الناسُ مجزيُّون بأعمالهم إنْ خيرًا فخيرٌ وإنْ شرًّا فشرٌّ».

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٣٣٤٩)، كتاب: الجمعة، باب: الطيب للجمعة.

لأَهْـلِ الخَـيْرِ جَنَّـاتٌ وَنُعْمَى وَلِلْكُفَّـارِ أَدْرَاكُ الـنَّـكَـالِ

هذا تفصيلُ ما أجمله النَّاظمُ في البيتِ قبله، حيث قال: على وَفْق الخِصالِ (لأَهْلِ الخَيْرِ) أي: لفاعِليه من المؤمنين المتحلِّين بالطَّاعاتِ من إقامةِ الصَّلاةِ وإيتاءِ الزَّكاةِ والصِّيامِ والحجِّ إلى غيرِ ذلك من الأعمالِ الصَّالحةِ.

(جَنَّاتٌ) بالرَّفْعِ على الابتداءِ، والظرفُ قبلَه خبرُه، وهو جمعُ جنَّةٍ من الجَنِّ بفتحِ أولِه، بمعنى: السَّترِ، يقال: جَنَّه الليلُ وأجنَّه وجَنَّ عليه؛ أي: سَتَره، وجعل له ما يَسْتُرُه وسَتَرَ عليه، وتُطلقُ على كلِّ بستانٍ ذي شجرٍ يَسْتُر وجهَ الأرضِ، وسُمِّي ما أعدَّه اللهُ للمتقين يومَ القيامةِ جَنَّةً، قيل: لمشابهتِها الجنَّةَ في الأرضِ، وإن كان بينهما عظيمُ بونٍ، وفرقٌ أيُّ فرقٍ. وقيل: لكونِ ما فيها من النِّعمِ مستورةً عن كلِّ أحدٍ.

وفي تعبيرِ النَّاظمِ قدَّس اللهُ روحَه بلفظِ الجمعِ في هذا البيتِ الموافقِ لما في كتابِ اللهِ تعالى من ورودِه كذلك في غيرِ موضعٍ، إيذانٌ بتعدُّدِها وإعلامٌ بتنوّعها، وهو المرويُّ عن غيرِ واحدٍ من الصَّحابةِ الكِرامِ عليهم الرِّضوانُ. فقد رُوي عن ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما أنَّ الجنانَ سبعةٌ:

أحدها: جنَّةُ الفردوسِ، وثانيها: جنَّةُ عدنٍ، وثالثُها: جنَّةُ النَّعيمِ، ورابعُها: جنَّةُ الخلدِ، وخامسُها: جنَّةُ المأوى، وسادسُها: دارُ السَّلامِ، وسابعُها: عليِّون.

وهذا النَّقلُ عنه من أنَّها سبعٌ ممَّا لم يقفِ الحفَّاظُ على ثبوتِه.

وليس في الجنانِ شمسٌ ولا زمهريرٌ ولا ليلٌ، بل نورُها في نفسِها أتمُّ من نورِ الدُّنيا قبلَ طلوعِ الشَّمسِ، وفيها ما تشتهي الأنفسُ من أنواعِ التَّفكُّهِ بملاذِ المشاربِ والمآكلِ، وتلذُّ الأعينُ من التَّمتعِ بمحافلِ القدس، ومجالسِ الأُنْس، والفوزِ بالحورِ

العين، والنَّعيمِ الدَّائمِ المقيم، إلى غيرِ ذلك ممَّا لا يُحصى كثرةً من النِّعمِ التي أنعم اللهُ على عبادِه في تلك الجنانِ.

واختلف العلماءُ الأعلامُ في التَّوالدِ فيها: فذهب البعضُ إلى التَّوالدِ إذا اشتهى المؤمنُ الولدَ، وذهب آخرون إلى عدمِ التَّوالدِ، وهو الأرجحُ عند الأكثرين.

(**وَنُعْمَى**) بضمِّ أوَّلِه مقصورًا نقيضُ بُؤْسى، أو هو مصدرٌ بمعنى: التَّنعمِ كالبشـرى والرُّجعى، بمعنى البشارةِ والرُّجوعِ على وَفْقِ فعلِهم الخيرَ في الدُّنيا.

(**وَلِلْكُفَارِ**) أيضًا على وَفْقِ عملِهم من السَّيئاتِ في الدنيا.

(**أَدْرَاكُ**) بفتحِ أوَّلِه جمعُ دَرَكٍ بفتحِ أوَّلِه وثانيه، وبفتحِ أوَّلِه وسكونِ ثانيه حفرةٌ من حُفَرِ النِّيرانِ، أو طبقةٌ من طبقاتِها، أو أخفضُ مكانٍ فيها.

وقال بعضُ الفضلاءِ: الدَّرَكُ كالدَّرَجِ لكنَّ الدَّرَجَ يقالُ باعتبارِ الصُّعودِ، والدَّرَكُ اعتبارًا بالهبوطِ، ومن ثَم قيل: درجاتُ الجنَّةِ، ودَرَكاتُ النَّارِ.

ولتصوُّرِ الهبوطِ في النَّارِ سُمِّيت هاويةً، ويُطلَقُ على أقصى قعرِ البحرِ، وعلى الحبلِ الذي يُوصَلُ به حبلٌ آخرُ ليدرِكَ الماءَ، وعلى ما يلحقُ الإنسانَ من التَّبِعاتِ كالدَّركِ في البيعِ.

فيُعذَّبُ أهلُ الكتابِ في دَرَكٍ من جهنَّمَ بنوعٍ من العذابِ، ويُعذَّبُ المشـركون في دَرَكٍ أسفلَ منه بأشدِّ العذابِ، وذلك أنَّ كفرَهم أشدُّ من كفرِ أولئك لما أنَّ أهلَ الكتابِ كفروا بالرَّسولِ ﷺ مع علمِهم بصحَّةِ رسالتِه من كتابِهم ومعرفتِهم له بنعوتِه الشَّـريفةِ، فجحدوا رسالتَه، وليس المشركون كذلك لعدمِ علمِهم بما هنالك، فانضمَّ إلى المشركين من أنواعِ الكفرِ ما لم يكن عند أهلِ الكتابِ، والشِّركُ ظلمٌ عظيمٌ، فلذا كان عذابُهم أشدَّ من عذابِ أهلِ الكتابِ.

وضَبْطُ بعضِ الشرَّاحِ لفظَ «إدراك» بكسرِ أوَّلِه مرادًا به اللُّحوقَ والإيصالَ ـ غيرُ مناسبٍ؛ لوقوعِه في مقابلةِ جنَّاتٍ في الشَّطرِ الأولِ[1].

و(النَّكَالِ) بفتح أوَّلِه، الوبالُ والعقوبةُ، والإضافةُ إليه على معنى اللامِ، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدْخِلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [الحج: ٢٣] وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [التغابن: ١٠] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥].

ففي القرآنِ والسُّنةِ المتواترةِ ما لا يُحصى ممَّا يدُلُّ على الخلودِ فيهما لأهلِهما.

والحاصلُ: أنَّ كلًّا من الفريقَيْن مخلَّدٌ في جنَّةٍ أو نارٍ، غير أنَّ عصاةَ المؤمنين يُعذَّبون في النَّارِ على قَدْرِ عِصيانِهم، ثمَّ يدخلون الجنَّةَ.

فقد رُوي مرفوعًا: أنَّ اللهَ تعالى إذا أَدخل أهلَ الجنَّةِ الجنَّةَ، وأهلَ النَّارِ النَّارَ، قال: يا أهلَ الجنَّةِ، كم لبثتم في الأرضِ عددَ سنين، قالوا: لبثنا يومًا أو بعضَ يومٍ، قال: نعم ما أنجزتم في يومٍ أو بعضِ يومٍ، رحمتي ورضواني وجنتي، امكثوا فيها خالدين مخلَّدين، ثمَّ يقولُ: يا أهلَ النَّارِ، كم لبثتم في الأرضِ عددَ سنين، قالوا: لبثنا يومًا أو بعضَ يومٍ، فيقولُ: بئسما أنجزتم في يومٍ أو بعضِ يومٍ، ناري وسخطي، امكثوا فيها خالدين مخلَّدين، فيُؤْتى بالموتِ كما ورد في الخبرِ بعد دخولِ كُلِّ دارَ خلودِه على صورةِ كبشٍ، فيُذبحُ بينهما، ثمَّ ينادي منادٍ: يا أهلَ الجنَّةِ، خلودٌ ولا موتَ، ويا أهلَ النَّارِ، خلودٌ ولا موتَ.

(١) اختلفت النسخُ في (أدراك) فمنها بكسرِ الهمزةِ (إدراك) أي: لحوق، والمعنى: أن الكفارَ يُدرِكون النكالَ في الآخرةِ وهو حظُّهم منها أجارنا اللهُ آمين، وقال النيسابوريُّ في «عقود اللآلي» لوحة (١٤/ أ): أي: للكفارِ إدراكُ العقوبةِ بسببِ كفرِهم.

وروى الشَّيخان والترمذيُّ عن أبي سعيدٍ قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «يُؤتى بالموتِ كهيئةِ كبشٍ أملحَ، فينادي منادٍ يا أهلَ الجنَّةِ، فيَشْـرَئِبُّون وينظرون، فيقولُ: هل تعرفون هذا، فيقولون: نعم، هذا الموتُ، وكلُّهم قد رَأَوْه، ثم ينادي منادٍ يا أهلَ النَّار، فيَشْرئِبُّون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا، فيقولون: نعم، هذا الموتُ، وكلُّهم قد رَأَوْه، فيُذبحُ بين الجنَّةِ والنَّارِ، ثم يقول: يا أهلَ الجنَّةِ، خلودٌ ولا موتَ، ويا أهلَ النَّارِ، خلودٌ ولا موتَ»[١].

قال الشيخُ الأكبرُ قُدِّس سرُّه في البابِ الرابعِ والستين من «الفتوحاتِ»[٢]: ويَغتمُّ أهلُ النَّارِ أشدَّ الغمِّ لذلك، ثم تُغلقُ أبوابُ النَّارِ غلقًا لا فتحَ بعده، وتَنْطَبقُ النَّارُ على أهلِها، ويدخلُ بعضُهم في بعضٍ ليعظُمَ انضغاطُهم فيها، ويرجعُ أعلاها أسفلَها، وأسفلها أعلاها، ويُرى النَّاسُ والجنُّ فيها مثل قِطَعِ اللَّحْمِ في القِدْرِ التي تحتها النَّارُ العظيمةُ تغلي كغَلْيِ الحَميمِ، فتدورُ في الخلقِ عُلوًّا وسُفْلًا، «كلَّما خَبَتْ زدناهم سَعيرًا».

وصرَّح غيرُ واحدٍ من العلماءِ: أنَّ عدمَ الموتِ في النَّارِ مخصوصٌ بالكفارِ، وأما عصاةُ المؤمنين الذين يدخلونها فيموتون فيها، واستدلّوا لذلك بما أخرجه مسلمٌ عن أبي سعيدٍ الخدريِّ رضي الله تعالى عنه عن النبيِّ ﷺ: أما أهلُ النَّارِ الذين هم أهلُها فإنَّهم لا يموتون فيها ولا يَحْيَوْنَ، ولكن ناسٌ أصابتهم النَّارُ بذنوبِهم - أو قال بخطاياهم - فأماتهم اللهُ تعالى إماتةً، حتى إذا كانوا فحمًا، أُذِنَ في الشَّفاعةِ فجيء بهم ضبائرَ ضبائرَ، فبُثُّوا على أنهارِ الجنَّةِ، ثمَّ قيل: يا أهلَ الجنَّةِ أفيضوا عليهم

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٤٧٣٠)، كتاب: التفسير، سورة مريم، و«صحيح الإمام مسلم» رقم (٧٣٦٠)، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: النار يدخلها الجبارون، و«سنن الترمذي» رقم (٣١٥٦)، كتاب: التفسير، سورة مريم.

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكيَّة» (١: ٣١٦).

من الماءِ، فيَنْبُتون نباتَ الحبَّةِ في حَمِيلِ السَّيْلِ»[(١)].

قيل: إنَّ هؤلاء يموتون حقيقةً وتفارقُ أرواحُهم أجسادَهم، وذلك بعد أن يذوقوا ما يستحقُّونه من عذابٍ بحسْبِ ذنوبِهم، وإخراجُ الرُّوحِ من تتمَّةِ العقوبةِ، فإنَّ إماتتهم عند إدخالِهم فيها، وصَرْفَ نعيمِ الجنَّةِ عنهم في تلك المدَّةِ ـ عقوبةٌ لهم أيضًا.

فالجنَّةُ دارُ خلودٍ للمؤمنين وثوابٌ، والنَّارُ دارُ خلودٍ للكافرين وعقابٌ.

وأما قولُه تعالى في حقِّهم: ﴿لَّبِثِينَ فِيهَآ أَحۡقَابًا﴾ [النبأ: ٢٣]، والحِقَبُ قيل: ثمانون سنةً، وكلُّ يومٍ منه مقدارُ ألفِ سنةٍ من سِني الدنيا، وقيل: سبعون سنةً، وقيل: أربعون سنةً ـ فليس فيه دلالةٌ على خروجِهم من النَّارِ، وعدمِ خلودِهم فيها؛ لأنَّ المعنى على ما عليه المفسِّرون أنَّهم لابثون فيها أحقابًا متتابعةً كلَّما مضى حُقْبٌ تبعه حُقْبٌ آخرُ، فإنَّ الله بتَّ الحكمَ على خلودِ عذابِهم فيها؛ لكفرِهم المستمرِّ في الدنيا، وحكمُه لا يتغيَّرُ فيهم في عذابٍ أبديٍّ وعقابٍ سرمديٍّ إلى ما لا نهاية.

قال اللهُ تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ﴾ [المائدة: ٣٧]، فلم يزلْ عذابُهم في ازديادٍ كما يُفصِحُ عنه قولُه تعالى: ﴿فَذُوقُواْ فَلَن نَّزِيدَكُمۡ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبأ: ٣٠]، فلا يخفَّفُ من عذابِها، بل كلَّما خبتْ زيد في سعيرِها، ولا ينافي تفاوتُ تعذيبِهم بالزمهريرِ ونحوِه أحيانًا، فإنَّ العذابَ في جهنَّمَ والعياذُ باللهِ أنواعٌ.

نعم، وردت أحاديثُ صحيحةٌ في تخفيفِ العذابِ عن أبي طالبٍ لمحبَّتِه وحمايتِه للنبيِّ ﷺ، وكذا عن أبي لهبٍ لسرورِه بولادَةِ النبيِّ ﷺ وإعتاقِه لجاريتِه ثُوَيْبَةَ حين بشَّرته بذلك.

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٤٧٧)، كتاب: الإيمان، باب: إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار.

وهما مخلوقتان الآن بدليلِ قصَّةِ آدمَ وحواءَ، وإسكانِهما الجنَّةَ، والنُّصوصُ القرآنيةُ والأخبارُ النبويَّةُ مصرِّحةٌ بذلك، خلافًا للمعتزلةِ، فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّهما ليستا مخلوقتَيْن الآن، بل تُخلقان يومَ الجزاءِ، واستدلّوا على ذلك بدلائلَ عقليَّةٍ سردوها، ومن حِياضِ التَّعقلاتِ أوردوها، وسيأتي في آخرِ الكتابِ ما يتعلَّقُ في هذا البحثِ بما يرفعُ غياهبَ الاشتباهِ والارتيابِ.

ومحلُّهما على ما عليه الأكثرون أنَّ الجنَّةَ فوقَ السَّمواتِ السَّبْعِ وتحتَ العرشِ على ما صرَّح به قولُه ﷺ: «سقفُ الجنَّةِ عرشُ الرحمنِ»[1].

وذهب جماعةٌ إلى أنَّها في السَّماءِ الرابعةِ، وقيل: غيرُ ذلك، وكونُها في السَّماءِ ممَّا هو مُعتقَدُ أهلِ السنَّةِ، وليس في ذلك خلافٌ بينهم، يعتنى به، والنَّارُ تحتَ الأرضين السَّبعِ.

وتوقَّف الجلالُ السيوطيُّ في كونِ النَّارِ تحتها، حيث قال في «إتمامِ الدرايةِ»[2]: نعتقدُ أنَّ الجنَّةَ في السَّماءِ، ونقفُ عن النَّارِ، نقولُ: محلُّها حيث لا يعلمُه إلا اللهُ تعالى، فلم يثبتْ عندي حديثٌ أعتمدُه في ذلك، وقيل: تحت الأرض. انتهى.

ويَشْهَدُ لكونِهما دائمتَيْن قولُه تعالى في حقِّ الفريقَيْن: ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [النساء: ٥٧].

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٧٤٢٣)، باب: وكان عرشه على الماء.

(٢) يُنظر: «إتمام الدراية لقراء النقاية» (ص١٢) لعبدِ الرحمنِ بنِ الكمالِ أبي بكرِ بنِ محمدِ بنِ سابق جلالِ الدينِ السيوطيِّ، يُنسب إلى مدينة أسيوط المعروفةِ في صعيدِ مصرَ، نشأ يتيمًا إذ إن والدَه مات وعمرُ الجلالِ خمسُ سنواتٍ وسبعةُ أشهرٍ، وشبَّ ملحوظًا بعنايةِ الكمالِ ابنِ الهمامِ الحنفيِّ، حيث تولى تربيتَه، ومن أهم مصنفاتِه: «الإتقان في علوم القرآن»، و«الألفية في مصطلح الحديث»، و«الأشباه والنظائر» في العربيةِ، وغيرها.

وذهب الجهميَّةُ إلى أنَّهما يفنيان ويفنى أهلُهما، وهو قولٌ من البطلانِ بمكانٍ، ثمَّ إنَّ في الجنَّةِ لأهلِها فوزًا عظيمًا ونعيمًا دائمَ اللَّذاتِ مقيمًا من الحورِ العينِ، والقصورِ والولدانِ والأنهارِ والأشجارِ. وفي الخبرِ الصَّحيحِ: «إنَّ في الجنَّةِ شجرةً يسيرُ الرَّاكبُ في ظِلِّها مئةَ عامٍ»[1].

وإنَّ في الجنَّةِ ما لا عينٌ رَأَتْ ولا أذنٌ سمعتْ ولا خَطرَ على قلبِ بشرٍ، وهذا يسيرٌ من كثيرٍ أعدَّه اللهُ تعالى لـمَن آمن به مِن عبادِه، وعمل صالحًا؛ وفي النَّارِ لأهلِها شرابًا حميمًا، وطعامًا ذا غُصَّةٍ، وعذابًا أليمًا، وعظيمَ النَّكالِ، وكثيرَ الأهوالِ، واضطرابَ الأحـوالِ، والسَّلاسلَ والأَغـلالَ، والعقاربَ والحيَّاتِ، والعطشَ الشَّديدَ، والجوعَ الطَّويلَ المديدَ، والحريقَ واللَّهيبَ، إلى غيرِ ذلك ممَّا أعدَّه اللهُ من العقوبةِ لمن كفر وكذَّب بآياتِه، وذلك بعدلِه؛ لأنَّه لا يجبُ عليه تعالى إثابةُ المطيعِ وعقوبةُ العاصي خلافًا للمعتزلة وأتباعِهم من المبتدِعةِ في اعتقادِ وجوبِ ذلك عليه سبحانه[2].

وفي كونِ أطفالِ المشـركين في الجنَّةِ أو في النَّارِ ثلاثةُ مذاهب:

الأول: أنَّهم في النَّار جميعًا، وهو مذهبُ أكثرِ أهلِ السنَّةِ والجماعةِ.

الثاني: أنَّ من عَلِمَ اللهُ تعالى منه الإيمانَ والطَّاعةَ على تقدير بلوغِه فهو في الجنَّةِ، ومن عَلِمَ اللهُ تعالى منه غيرَه فهو في النَّارِ، وهو مذهبُ بعضِهم.

(١) يُنظر: «سنن الترمذي» رقم (٢٥٢٣) صفة شجر الجنة، و«المعجم الكبير» (٦: ١٨٥).

(٢) الصحيحُ أن المعتزلةَ اختلفوا فيما بينهم في مسألةِ إثابةِ المطيعِ وعقوبةِ العاصي، فمنهم من وافق أهلَ السنةِ، ومنهم من خالفهم، ومنهم من فصّل وأتى بما لم يأتِ به غيرُه، وعلى كلِّ حالٍ لا ينبغي نسبةُ الخلافِ إلى المعتزلةِ جملةً، وللوقوفِ على المسألةِ محقَّقةً راجع كتاب: «مقالات الإسلاميين» (ص٢٥٦-٢٧٠-٢٧٨).

الثالث: أنهم لا يُعذَّبون، بل هم خَدَمُ أهلِ الجنَّةِ، ونُسب ذلك إلى المعتزلةِ، وسيأتي تفصيلُ جميعِ ما تقدَّم، وتبيينه على أكملِ وجهٍ وأتمّ.

وَلا يَفْـنَى الجَحْيـمُ وَلا الجِنَانُ   وَلا أَهْلُوهُمَـا أَهْـلَ انْتِقَـالِ

قد تقدَّم الكلامُ في شرحِ البيتِ السَّابقِ على أنَّ لا فناءَ لجهنَّمَ ونارِها، ولا فناءَ للجنَّةِ ونعيمِها خِلافًا لجهم بنِ صَفْوان وأتباعِه الذَّاهبين إلى القولِ بفنائِهما.

(**وَلا أَهْلُوهُمَا**) أي: الجحيمِ والجِنَانِ (**أَهْلَ انْتِقَالِ**) عنهما إلى مكانٍ آخرَ بعد الدخولِ فيهما، لقولِه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾ [البينة: ٦]، وقولِه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٨٢]، أي: دائمون بلا زوالٍ، ويلزمُ ذلك عدمُ زوالِ نعيمِها، وقولِه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا * خَٰلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [الكهف: ١٠٧-١٠٨]، أي: لا يطلبون تحويلًا عن الجنَّةِ؛ لأنَّها دارُ سلامٍ وقدسٍ، ومحلُّ نعيمٍ وأُنسٍ، لا خوفَ فيها ولا خزي يعتري أهاليها، ولا يشاهدون في غيرِها كما يشاهدون فيها من المرغِّباتِ في سُكْناها، ولا يجدون أطيبَ منها حتى تنازعَهم إليه أنفسُهم، فهم خالدون في الجِنَانِ أبدًا، ونعيمُهم بها دائمٌ إلى ما لا نهاية، ولو أنَّ ما فيها من اللَّذائذِ التي أنعم اللهُ عليهم بها مفارقةٌ لهم لأوجب ذلك التَّرحَ؛ لأنَّ زوالَ النَّعيمِ نوعٌ من العذابِ لا يلذُّ معه عيشٌ.

وأما الكفارُ أهلُ النَّارِ، فيطلبون من اللهِ الخروجَ منها والانتقالَ عنها، لما هم فيه من أنواعِ العذابِ الأليمِ، وشدَّةِ الهوانِ، واضطرابِ الأحوالِ، وكثرةِ الأهوالِ في النِّيرانِ، وأنَّى لهم الخلاصُ، هيهاتَ هيهاتَ، ليس لكافرٍ يومئذٍ نصيبٌ من رحمةِ

الله عزَّ وجلَّ. فيقولون جزعًا ممَّا هم فيه: ﴿رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡهَا فَإِنۡ عُدۡنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٧]، فقد رُوي عن محمدِ بنِ كَعبٍ أنَّه قال لأهلِ النَّار: خمسُ دعواتٍ يجيبُهم اللهُ تعالى في أربعةٍ، فإذا كانت الخامسةُ لم يتكلموا بعدها أبدًا، يقولون: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٖ مِّن سَبِيلٖ﴾ [غافر: ١١]، فيجيبُهم اللهُ تعالى: ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِيَ ٱللَّهُ وَحۡدَهُۥ كَفَرۡتُمۡ وَإِن يُشۡرَكۡ بِهِۦ تُؤۡمِنُواْۚ فَٱلۡحُكۡمُ لِلَّهِ ٱلۡعَلِيِّ ٱلۡكَبِيرِ﴾ [غافر: ١٢]، ثمَّ يقولون: ﴿رَبَّنَآ أَبۡصَرۡنَا وَسَمِعۡنَا فَٱرۡجِعۡنَا نَعۡمَلۡ صَٰلِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ١٢]، فيجيبُهم اللهُ: ﴿فَذُوقُواْ بِمَا نَسِيتُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمۡۖ وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡخُلۡدِ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٤]، ثمَّ يقولون: ﴿رَبَّنَآ أَخِّرۡنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٖ قَرِيبٖ نُّجِبۡ دَعۡوَتَكَ وَنَتَّبِعِ﴾ [إبراهيم: ٤٤]، فيجيبُهم اللهُ: ﴿أَوَلَمۡ تَكُونُوٓاْ أَقۡسَمۡتُم مِّن قَبۡلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٖ﴾ [إبراهيم: ٤٤]، ثمَّ يقولون: ﴿رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا نَعۡمَلۡ صَٰلِحًا غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُ﴾ [فاطر: ٣٧]، فيجيبُهم اللهُ: ﴿أَوَلَمۡ نُعَمِّرۡكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُۖ فَذُوقُواْ فَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾ [فاطر: ٣٧]، ثمَّ يقولون: ﴿رَبَّنَا غَلَبَتۡ عَلَيۡنَا شِقۡوَتُنَا وَكُنَّا قَوۡمٗا ضَآلِّينَ * رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡهَا فَإِنۡ عُدۡنَا فَإِنَّا ظَٰلِمُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٦-١٠٧]، فيجيبُهم اللهُ تعالى: ﴿ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: ١٠٨]، فلا يتكلمون بعدها أبدًا.

وأخرج ابنُ أبي الدنيا[1] عن حذيفةَ رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «إنَّ الله تعالى إذا قال لأهلِ النَّارِ: «اخسئوا فيها ولا تكلمون»، عادت وجوهُهُم قطعةَ لحمٍ ليس فيها أفواهٌ ولا مناخرُ، يترددُ النَّفَسُ في أجوافِهم». وقد رُوي أنهم يضربهم لهبُ النَّارِ، فيرتفعون إلى أعلاها، حتى إذا قربوا من بابِها وأرادوا أن يخرجوا منها، يضربهم اللهبُ، فيهوون إلى قعرِها، وهكذا يُفعلُ بهم أبدًا، قال اللهُ تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَآ

(١) يُنظر: «صفة النار» لابن أبي الدنيا (ص٧٢).

﴿أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ﴾ [السجدة: ٢٠].

وما ذاك إلا أنَّهم قد فارقوا الدنيا دارَ الأعمالِ التي ينفعُ فيها تدارُكُ ما فات، والنَّدمُ على الهفوات، ولم ينجحْ فيهم الإرشاد؛ لشدَّةِ شكائِمهم في الكفرِ وإغراقِهم فيه وتمادِيهم في المكابرةِ والعناد، وليس بعد الموتِ مُسْتَعْتَبٌ.

فهم فيها خالدون لا يموتون ولا يخرجون، سواءٌ في ذلك الكافرُ المعاندُ والمبالِغُ في الاجتهادِ، خلافًا لمن لا يُعتدُّ بمخالفتِه كالجاحظِ، فإنَّ الخلودَ عنده إنَّما هو في حقِّ المعانِدِ لا المبالغِ في الاجتهادِ السَّاعي قدرَ وُسْعِه، وإن لم يكن يهتدي إليه لعدمِ تقصيرٍ منه، لقولِه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وهو كما ترى على النَّهجِ السَّويِّ بمعزلٍ؛ لمصادمتِه النَّصَّ القرآنيَّ، ومخالفتِه ظواهرَ الأخبارِ، وخرقِه الإجماعَ، فإنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ لم يجعلْ من عبادِه إلا الكافرَ والمؤمنَ، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢]. فما عدا الإيمان هو الكفرُ المفضي بصاحبِه إلى الخلودِ في النَّارِ، وتحقُّقُ خلودِ أهليهما مُؤْذِنٌ بتحقُّقِ خلودِهما، خلافًا للجهميةِ ومَن تَبِعهم مِن الـمُتبدِعةِ، حيث قالوا بفناءِ أهليهِما، كما قالوا بفنائِهما متمسِّكين بأنَّه تعالى وصفَ نفسَه بأنَّه الأوَّلُ والآخِرُ، والأوَّليَّةُ والآخريَّةُ تقتضي تقدُّمَه وتأخُّرَه على جميعِ المخلوقاتِ، ولا يكونُ ذلك إلا بنفيِ ما سواه، فبقاءُ الجنَّةِ والنَّارِ وأهلِهما تشبيهٌ بما لا شَبيهَ له عزَّ شأنُه، وهو محالٌ. وردَّ بأنَّ معنى: الأوَّلِ والآخرِ لا ابتداءَ ولا انتهاءَ له في ذاتِه[1]، والخلقُ ليسوا كذلك، فلا مشابهةَ.

---

(١) أي: الله سبحانه الأولُ قبل كلِّ شيءٍ بلا بدايةٍ، والآخرُ بعد كلِّ شيءٍ بلا نهايةٍ وهو معنى القِدمِ بالنسبةِ إلى ذات اللهِ وصفاتِه، وأما معناه بالنسبةِ إلى الحادثِ فهو طولُ المدةِ، ومنه قولُنا: هذا بناءٌ قديمٌ، وهذا ثوبٌ قديمٌ.

يَــرَاهُ المُؤْمِنُــونَ بِغَــيْرِ كَيْفٍ وَإِدْرَاكٍ وَضَرْبٍ مِــنْ مِثَــالِ

يعني: يرى اللهَ سبحانه وتعالى المؤمنون من عبادِه يومَ القيامةِ بعينِ الرأسِ.

(بِغَيْرِ كَيْفٍ) متعلِّقٌ بـ«يراه»؛ أي: يراه المؤمنون بغيرِ تكييفٍ بكيفيَّةٍ كالمواجهةِ واتِّصالِ الشُّعاعِ من عينِ الرائي بالمرئي، وثبوتِ المسافةِ بينهما، وارتسامِ صورةِ المرئي في العينِ، وكونِ المرئيِّ في جهةٍ أو مكانٍ، إلى غيرِ ذلك من أماراتِ الحدوثِ. وقد دلَّ الكتابُ والسنَّةُ على ذلك؛ أما الكتابُ، فقولُه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، أي: تراه مستغرِقةً في مُطالَعةِ جمالِه بحيث تَغْفُلُ عمَّا سواه وتشاهِدُه على ما يليقُ بذاتِه سبحانَه، ولا حِجْرَ على اللهِ عزَّ وجلَّ.

ومَن ذهب إلى أنَّ المرادَ بـ«إلى» واحدُ الآلاء، وبالنَّظرِ الانتظارُ، ومعنى الآيةِ: وجوهٌ يومئذٍ ناظرةٌ نعمةَ ربِّها منتظرةٌ - فهو غيرُ مصيبٍ؛ إذ الانتظارُ لا يُسنَدُ إلى الوجهِ على أنَّ الآيةَ مسوقةٌ لبيانِ النِّعَمِ في دارِ السُّرورِ، والانتظارُ لا يساعدُه المقامُ؛ إذ لا نعمةَ فيه، وفي مثلِه قيل: الانتظارُ موتٌ أحمرُ.

وأما السنَّةُ، فقولُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «إنَّكم سترَوْن ربَّكم كما تَرَوْن القمرَ ليلةَ البدرِ»[1]؛ أي: كما أنَّكم لا تشكُّون في رؤيةِ القمرِ ليلةَ البدرِ لا تشكُّون في رؤيتِه عيانًا في الآخرةِ.

ودخولُ كافِ التَّشبيهِ على «ما» المصدريةِ الموصولةِ بـ«تَرَوْن» التي تَنْحَلُّ إلى المصدرِ الذي هو الرُّؤيةُ - يقتضي أنَّ التَّشبيهَ بالرُّؤيةِ لا في المرئيِّ، والمقصودُ تشبيهُ الرُّؤيةِ بالرُّؤيةِ في الحديثِ، لا تشبيهُ الحقِّ تعالى بالقمرِ، وقد أجمعت الأمَّةُ قبل

(١) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٥٥٤) في المواقيت، باب: فضل صلاة العصر.

حدوثِ المبتدعين على وقوعِ الرُّؤيةِ، وهو مستلزمٌ لجوازِه، وعلى أنَّ الآيةَ المتقدِّمةَ محمولةٌ على الظَّاهرِ المتبادَرِ منها.

وقد خالف المعتزلةُ في نفسِ الرُّؤيةِ، زاعمين أنَّها مستحيلةٌ في حقِّه تعالى، والمشبِّهةُ والكراميةُ في لواحِقها، فقد جوَّزوا رؤيتَه تعالى، معتقدين أنَّه تعالى في جهةٍ ومكانٍ وصورةٍ، وقد أشار النَّاظمُ إلى ردِّ مذهبِ كلٍّ بقولِه.

(وَإِدْرَاكٍ) المعطوفُ على «كيف»، المضافُ إليه لفظةِ «غير»؛ أي: بغيرِ إدراكٍ.

(وَضَرْبٍ مِنْ مِثَالِ) أي: ولا نوع من الصُّورةِ، والإدراكُ: عبارةٌ عن الإحاطةِ بجوانبِ المرئيِّ وحدودِه، يقالُ: أدركتُ الشيءَ؛ أي: وصلتُ إلى غايتِه وأحطتُ به، وهو مستحيلٌ في حقِّه تعالى؛ لاستحالةِ الحدودِ والجهاتِ في حقِّه.

ومن أجلِّ أدلةِ المعتزلةِ على استحالةِ الرُّؤيةِ، قولُه تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وتقريرُ الدَّليلِ به على ما في «شرحِ المواقفِ»[١]: أنَّ الإدراكَ المضافَ إلى الأبصارِ إنَّما هو الرُّؤيةُ، ولا فرقَ بين أدركتُه ببصري ورأيتُه، إلا في اللَّفظِ أو هما متلازمان لا يصحُّ نفيُ أحدِهما مع إثباتِ الآخرِ، فلا يجوزُ رأيتُه وما أدركتُه ببصري ولا عكسه؛ ولأنَّه تعالى تمدَّح بكونِه لا يُرَى حيث ذكره في أثناءِ المدائحِ، وما كان من الصِّفاتِ عدمُه مدحًا كان وجودُه نقصًا وذمًّا يجبُ تنزيهُ اللهِ تعالى عنه، فدلَّت الآيةُ على عدمِ جوازِ رؤيةِ اللهِ تعالى، ووجب أن يكونَ غيرَ مرئيٍّ.

والجوابُ: أنَّ الإدراكَ ليس هو الرُّؤيةُ المطلقةُ، وإنَّما هو الرُّؤيةُ على صفةِ الإحاطةِ بجوانبِ المرئيِّ كما فسَّره ابنُ عباسٍ رضي الله تعالى عنهما بذلك، ففي

---

(١) يُنظر: «شرح المواقف» (٨: ١٥٥) للسيد الشريف الجرجاني.

«الدر المنثور»[(١)]: أخرج ابنُ جريرٍ عن ابنِ عباسٍ أنَّه سُئل عن معنى قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فقال: أي: لا يحيطُ بَصَرُ أحدٍ به تعالى. انتهى.

وإليه ذهب الكثيرُ من أئمةِ اللغةِ وغيرِهم.

والرُّؤيةُ المكيَّفةُ بكيفيَّةِ الإحاطةِ أخصُّ من الرُّؤيةِ المطلقةِ، ولا يلزمُ من نفيِ الأخصِّ نفيُ الأعمِّ، بمعنى: أنَّ نفيَ الإدراكِ الذي هو رؤيةُ الشَّيءِ من جميعِ الجوانبِ غيرُ مُستَلزِمٍ لنفي الرؤيةِ الغيرِ المقيَّدةِ بقيدٍ، إذ شرطُ الإدراكِ ارتسامُ المرئيِّ في العينِ وانبعاثُ الأَشعَّةِ منها إليه المستلزمُ لكونِ المرئيِّ في جهةٍ، وليس هذا شرطًا في الرُّؤيةِ.

فظهر صحَّةُ أن يقالَ: رأيتُه وما أدْرَكَهُ بصري؛ أي: ما أحاط به من جوانِبه، وإذا كان الإدراكُ عبارةً عمَّا ذُكِرَ، فدلالةُ الآيةِ على جوازِ الرُّؤيةِ ظاهرةٌ، لأَنَّ المعنى حينئذٍ أنَّه مع كونِه مرئيًّا لا يُدركُ بالأبصارِ؛ لتعالِيه عن التَّناهي والاتِّصافِ بالحدودِ والجوانبِ، وأنَّ الرُّؤيةَ لو كانت ممتنعةً في حقِّه تعالى لما حصل التَّمدُّحُ بنفيِها، كما أنَّ المعدومَ لا يُمدحُ بعدمِ رؤيتِه لكونِها ممتنعةً في حقِّه.

ويؤيِّدُ ما عليه أهلُ السنَّةِ والجماعةِ قولُه تعالى حكايةً عن موسى عليه السَّلامُ عند طلبه رؤيتَه سبحانه: ﴿رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] مع كونِه كليمَ اللهِ ورسولَهُ من أولي العزمِ أعطاه الألواحَ فيها تِبْيَانُ كلِّ شيءٍ، وأفاض عليه من المعرفةِ بذاتِه وصفاتِه ما يليقُ مِن مثلِه في حقِّ مثلِه، فلا شكَّ أنَّه يعرُفه منزَّهًا عن التَّشبيهِ والجهةِ والمقابلةِ، وقد سأل منه رؤيتَه معتقدًا جوازَها عليه وعدمَ استحالتِها في حقِّه وإلا لكان عبثًا.

فمن زعم استحالةَ رؤيةِ اللهِ تعالى، فقد ادَّعى معرفةَ ما جَهِلَهُ موسى عليه السَّلامُ

---

(١) يُنظر: «الدر المنثور» (٣: ٣٣٥).

من اللائقِ بذاتِ اللهِ تعالى وصفاتِه. وأما توبتُه عليه السَّلامُ، فلا دلالةَ فيها على خطئِه، فإنَّ المرادَ من قولِه: ﴿إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ﴾ [الأحقاف: ١٥] الرجوعُ عن طلبِ الرُّؤيةِ، فإنَّها قد تُطلقُ عليه ولا تستلزمُ كونَها مسبوقةً بذنبٍ، فإنَّ الأنبياءَ عليهم السَّلامُ يَعدُّون تَرْكَ الأَوْلى ذنبًا بالنِّسبةِ إلى مقامِهم من قبيلِ: حسناتُ الأبرارِ سيِّئاتُ المقرَّبين.

فحيث سأَل من غيرِ إذنٍ كان تاركًا للأَوْلى؛ لأنَّه نظرًا إلى علُوِّ شأنِه، وجليلِ منصبِه، ورفيعِ مكانِه، كان عليه أن يتوقفَ في طلبِ الرُّؤيةِ على الإذنِ، فعَدَّ إقدامَه على السؤالِ بغيرِ إذنٍ ذنبًا بالنِّسبةِ إليه، وإن لم يكن في نفسِ الأمرِ ذنبًا.

فسؤالُ موسى عليه السَّلامُ دليلٌ على جوازِها، لاستحالةِ سؤالِ الأنبياءِ ما هو محالٌ، على أنَّه تعالى علَّق رؤيَتَه باستقرارِ الجبلِ، وهو ممكنٌ عقلًا، والمعلَّقُ على الممكنِ ممكنٌ؛ لأنَّ معنى التَّعليقِ الإخبارُ بوقوعِ المعلَّقِ عند وقوعِ المعلَّقِ به، والمحالُ لا يثبتُ على شيءٍ من التَّقاديرِ الممكنةِ، والجبلُ طورُ سَيْناء.

«ولن» في قولِه تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] حرفُ نفيٍ واستقبالٍ، ولا دلالةَ لها على تأبيدِ النَّفيِ ولا تأكيدِه خلافًا للزمخشريِّ في ذلك، حيث قال في «المفصَّلِ»(١): هي لتأكيدِ نفيِ المستقبلِ، وفي «الأنموذجِ»(٢): لنفيِ المستقبلِ على التَّأبيدِ، ومحلُّ الخلافِ في أنَّها هل تقتضي التَّأبيدَ أم لا فيما إذا أُطلق النَّفيِ كما في الآيةِ المتقدِّمةِ أو قُيِّد بالتَّأبيدِ؟

أما إذا قُيِّد بغيرِه نحو: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم: ٢٦]، فلا خلافَ بينهم في أنَّها لا تفيدُه، فمَن ردَّ على الزمخشريِّ في قولِه «بتأبيدِ النفي» بهذه الآيةِ وشَبَهِها

---

(١) يُنظر: «المفصل» للزمخشري (١: ٤٠٦).

(٢) يُنظر: «شرح الأنموذج» للعلامة الأردبيلي (ص١٩٨).

بما قُيِّد فيه نفيُها بغيرِ التَّأبيدِ ـ ليس على تحقيقٍ في المسألةِ، بل الردُّ عليه بأنَّه لا دليلَ له على ما ادَّعاه من كونِ «لن» مفيدةً للتَّأبيدِ.

وأما التَّأبيدُ المستفادُ من قولِه تعالى: ﴿لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا﴾ [الحج: ٧٣]، ﴿وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾ [الحج: ٤٧]. فمِن خارجٍ[١]، ولو سلَّمنا وجودَ الدَّليلِ عليه، فلا نسلِّمُ أنَّها في قولِه تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ تقتضـي نفيَ جوازِ الرُّؤيةِ، بل ما تقتضيه نفي الوجوبِ بدليلِ الاستدراكِ بعدها، ولو سلَّمنا أنَّها تقتضي نفيَ الجوازِ، فلا نسلِّمُ أنَّ المرادَ نفيُ الرُّؤيةِ في الآخرةِ، بل المرادُ نفيُها في الدنيا، فلم يبقَ للمعتزلةِ في مضمارِ النِّزاعِ مجال، ولا للزمخشـريِّ بظهورِ الحقِّ مقال.

وهل رأى موسى عليه السَّلامُ ربَّه بعد هذا الطَّلبِ أم لا؟

فيه خلافٌ: ذهب القطبُ الرازيُّ إلى الرُّؤيةِ بعد الصَّعقِ، حيث قال: إنَّ موسى عليه السَّلامُ لمَّا طلب هذه المرتبةَ من الانكشافِ، وعبَّر عن نفسِه بـ«أنا»، دلَّ على أنَّ نظرَه كان باقيًا على نفسِه، وهي لا تكونُ كذلك إلا متعلِّقةً بالعلائقِ الجسمانيَّةِ، مشوبةً بالشَّوائبِ الماديَّةِ، لا جرمَ مُنع عنه هذه المرتبةُ، وأُشير إلى أنَّ منعَها إنَّما كان لأجلِ بقاءِ أنا وأنت في قولِه تعالى: ﴿أَرِنِىٓ﴾ و﴿لَن تَرَىٰنِى﴾، ثم لمَّا لم يُرِدْ حرمانَه عن حصولِ هذه المرتبةِ مع استعدادِه وتأهلِه لها علم طريقَ المعرفةِ بقولِه سبحانه: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣]. فإنَّ الجبلَ مع عدمِ تعلُّقِه لمَّا لم يُطِقْ نظرةً من نظراتِ التَّجلي، فموسى عليه السَّلامُ مع تعلُّقِه كيف يَطيقُ ذلك، فلمّا أدرك الرَّمزَ خرَّ صعقًا مغشيًّا عليه، متجرِّدًا من العلائقِ، فانيًا عن نفسِه، فحصل له المطلوبُ، فلمَّا أفاق عَلِمَ أن طلَبَه الرُّؤيةَ في تلك الحالةِ التي كان عليها كان سوءَ أدبٍ فتاب عنه.

وتخصيصُها في البيتِ بـ«المؤمنين» يقتضـي أن لا حظَّ للكفارِ فيها، وهو كذلك

---

(١) أي: لم يُستفدْ من نفس «لن».

لقولِه تعالى في حقِّهم: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]. وفيه دلالةٌ على أنَّها للمؤمنين ثابتةٌ؛ لأنَّ حَجْبَ الكفَّارِ في السُّخطِ دليلٌ على أنَّ الأولياءَ يَرَوْنه في الرضاءِ، وإلا فلا فائدةَ في الإخبارِ عن حالِ الكفَّار. والمعتزلةُ المنكِرون لرؤيتِه تعالى قالوا في الجوابِ عن هذه الآيةِ: إنَّ المعنى عن رحمة ربِّهم لمحجوبون بتقديرِ مضافٍ، أو أنَّها من بابِ التَّمثيلِ استخفافًا بهم وإهانةً لهم؛ لأنَّه لا يؤذنُ على الملوكِ إلا للمكرمين لديهم، ولا يُحجبُ عنهم إلا المهانون عندهم، وهو كما ترى تأويلٌ واهٍ، ولا يخفى كونُه عن الصَّوابِ في بعدٍ مُتَنَاهٍ.

وفي مساواة مؤمني سائرِ الأممِ لهم، فيها للمحقِّقين قولان:

أحدهما: عدمُ المساواةِ.

والثاني: المساواةُ، وهو الأظهرُ.

وفي «القواعدِ الصغرى»(١) لابنِ عبدِ السَّلامِ ما يدلُّ على أنَّه سبحانه وتعالى قد امتاز البشـرَ بتخصيصِ رؤيتِه. فعلى هذا إنَّ الملائكةَ والجنَّ لا يَرَوْنه، لكن صرَّح إمامُ أهلِ السنَّةِ والجماعةِ الشيخُ أبو الحسنِ الأشعريُّ رضي الله عنه في كتابِه المسمّى بـ«الإبانةِ في أصولِ الدِّيانة»: بأنَّ الملائكةَ يَرَوْنه، وتابَعه على ذلك البيهقيُّ، ونُقِلَ عن غيرِ واحدٍ من فُضلاءِ الأمَّةِ. قال الجلالُ السيوطيُّ رحمه اللهُ تعالى وهو الأرجحُ، ويُفهمُ من ظاهرِ عبارتِه حصولُ الرُّؤيةِ لمؤمنِ الجنِّ أيضًا.

---

(١) يُنظر: «القواعد الصغرى» (ص١١٩) لعبدِ العزيزِ بنِ عبدِ السلامِ بنِ أبي القاسمِ بنِ الحسنِ ابنِ محمد بنِ المهذبِ السلميِّ المغربيِّ الأصلِ، الدمشقيِّ المولدِ، ثم المصريِّ الشافعيِّ، لقَّبه تلميذُه ابنُ دقيق العيد بسلطانِ العلماءِ، وقد اختُلف في عمرِه على روايتين، إحداهما: أن عمرَه اثنتان وثمانون سنةً، والأخرى: ثلاثٌ وثمانون. يُنظر: «طبقات الشافعية» لابن السبكي (٨: ٢٠٩)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١٣: ٢٣٥)، و«حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة» للسيوطي (١: ٣١٤).

وفي المؤمناتِ من نساءِ هذه الأمَّةِ ثلاثةُ أقوالٍ:

أحدها: مساواتهنَّ فيها لأزواجهنَّ، حسب ما يُستفاد من النُّصوصِ العامَّةِ الواردةِ في ذلك، واستظهره جماعةٌ.

الثاني: حصولُ الرُّؤيةِ لهنَّ في أوقاتٍ مخصوصةٍ كأيَّامِ أعيادِ الدُّنيا ونحوِها، عند تجلِّيه سبحانه لأهلِ الجنَّةِ التَّجلِّي العام في الأيَّامِ المذكورةِ كما في حديثٍ رواه الدارقطنيُّ(١).

الثالث: عدمُ المساواةِ لأزواجهنَّ في حصولِها لهنَّ احتجاجًا بأنَّهنَّ مقصوراتٌ في الخيامِ، وضعَّفه غيرُ واحدٍ من الأجِلَّةِ.

وما تقدَّم من الأدلةِ صريحٌ في تحقيقِ ما عليه أهلُ الحقِّ من أنَّه تعالى يَرَى يومَ القيامةِ ويُرَى، وإبطالِ ما عليه المعتزلةُ من أنَّه يَرَى ولا يُرَى، والنَّجاريةُ من أنَّه جَلَّ شأنُه يُرى لكن في القلبِ، وأبو الهذيلِ ابنُ العلافِ من أنَّه تنزَّه وتقدَّس لا يَرَى ولا يُرَى.

فَيَنْسَـــونَ النَّعِيـــمَ إِذَا رَأَوْهُ فَيَـا خُسْـــرَانَ أَهْـلِ الاعْتِزَالِ

الفاءُ عاطفةٌ (وَيَنْسَوْنَ النَّعِيمَ) معطوفٌ على قولِه: «يراه المؤمنون» في البيتِ قبلَه، والهاءُ الواقعةُ مفعولًا لـ«رأى» لازمةُ الإشباعِ لاستقامةِ وزنِ البيتِ.

و(خُسْـرَانَ) مصدرٌ مضافٌ إلى «أَهْـلِ» على معنى اللامِ، وهو منصوبٌ على المفعوليةِ لفعلٍ محذوفٍ، والمنادى محذوفٌ أيضًا، تقديرُه: فيا قومِ احذروا

---

(١) عن أنسِ بنِ مالكٍ قال: قال رسولُ الله ﷺ: «إذا كان يومُ القيامةِ رأى المؤمنون ربَّهم عزَّ وجلَّ، فأحدثهم عهدًا بالنظرِ إليه عزَّ وجلَّ في كلِّ جمعةٍ، ويراه المؤمنات يومَ الفِطرِ ويومَ النحرِ». يُنظر: كتاب الرؤية للدارقطني رقم (٥٢).

خسـرانَ المعتزلةِ، على حدِّ قولِ الشاعرِ: «فيا ذُلَّ قومٍ لا يُعزُّ نزيلُهم»، وقولِ الآخرِ:

ألا يا اسْلَمِي يا دارَ مَيَّ على البِلَى ولا زالَ مُنْهَلًّا بجَرْعائِكِ القَطْرُ

وأمَّا ما ذكره الشَّارحُ القدسيُّ من أنَّ «خُسـران» مرفوعٌ على الابتداءِ، وجاز الابتداءُ به مع كونِه نكرةً لتخصيصِه بوصفٍ مُقدَّرٍ؛ أي: خسـرانٍ عظيمٍ، فلعلَّه ضَبَطَ الشطرَ الثَّاني من هذا البيتِ «فَخُسْرَانٌ لأهلِ الاعتزالِ» بإسقاطِ حرفِ النداءِ، وتنوينِ «خسران»، وإدخالِ اللامِ الجارَّةِ على «أهل»، الواقعةِ مع مجرورِها حينئذٍ خبرًا.

ويشهدُ لضبطِه كذلك جَعْلُه الوصفَ المقدَّر مسوِّغًا دون الإضافةِ، وعليه فرفْعُه لما ذكر من المسوِّغ مستقيمٌ، نعم يحتملُ كونُ المسوِّغِ للابتداءِ به غيرَ ما ذُكِر، وأشهرُ منه في أمثالِه وهو كونُه دعاءً على حدِّ قولِه تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: ١].

وكأنَّ الفاضلَ علي القاري لم يتنبَّه لهذا، فظنَّ أنَّ الشَّارحَ القدسيَّ قد اختار رفعَه على الابتداءِ مع إضافتِه إلى ما بعده، ووجودِ حرفِ النِّداءِ قبله، فقال فيه: غيرُ مستقيمٍ عند ذي فَهْمٍ قويمٍ(١).

وقد أخطأ هذا الفاضلُ إصابةَ الـمَحَزِّ؛ لأنَّه لا يخفى على مَن له أدنى مُسْكةٍ في علمِ العربيةِ كونُ المختارِ على هذه النُّسخةِ نَصْبَه على ما تقدَّم، وكونُ المسوِّغِ للابتداءِ به الوصف المقدَّر عليها لا يتَّجه، بلى اللّهم غُفرًا وإليك عُذرًا ممَّا سلف ذكرًا أن ثبت أنَّ الشَّارحَ القدسيَّ حكم برفعِ «خسـران» على الابتداءِ، وأنَّه موصوفٌ بمقدَّرٍ مسوِّغٍ له مع كونِ حرفِ النداءِ وهو «يا» داخلًا عليه، وأنَّ تنوينَه محذوفٌ للضَّـرورةِ، وأنَّ لامَ الجرِّ داخلةٌ على «أهل» المحذوفِ الهمزةِ للضَّرورةِ أيضًا.

(١) يُنظر: «ضوء المعالي شرح بدء الأمالي» (ص٧٩).

فالحقُّ مع هذا الفاضلِ في قولِه فيه: غيرُ مستقيمٍ إلى آخرِه، وعدمُ استقامتِه من وجهَيْن:

أحدهما: من حيث الوزنُ، إذ فيه كما تقدَّم تكلُّفٌ زائدٌ بحذفِ تنوينِ «خسـران»، وسقوطِ همزةِ «أهل» بعد نقلِ حركتِها إلى اللامِ.

وثانيهما: من جهةِ العربيةِ، فقد منع ابنُ مالكٍ في «شرحِ التسهيلِ»[1] وفي «التوضيحِ على مشكلِ الجامعِ الصحيحِ»[2] دخولَ حرفِ النداءِ على محذوفٍ إلا إذا كان داخلًا على جملةٍ فعليةٍ كما في قولِه تعالى: ﴿أَلَّا يَسْجُدُوا﴾ [النمل: ٢٥]، وعلى ما قاله القدسيُّ: تكونُ داخلةً على محذوفٍ، والجملةُ بعده اسميةٌ وهو ممنوعٌ عند المحقِّقين من علماءِ العربيةِ.

والمعنى: أنَّ المؤمنين بعد فوزِهم بالجنَّةِ يومَ القيامةِ يَرَوْن اللهَ جلَّ جلالُه، فيَنْسَون النعيمَ؛ أي: التَّنعمَ الغزيرَ الذي رزقهم اللهُ إيَّاه فيها من أنواعِ النِّعمِ، ويحتملُ أن يكونَ المرادُ من النَّعيمِ الجنَّةَ المعدَّةَ لكلِّ مؤمنٍ وأيًّا ما كان، فالنَّظرُ إلى وجهِه الكريمِ أعظمُ نعمةٍ، وأكبرُ كرامةٍ، وإنَّ النَّظرَ إلى غيرِه تعالى في جنبِ النَّظرِ إليه سبحانه وتعالى لا يُعدُّ نظرًا.

فقد أخرج مسلمٌ والترمذيُّ عن صُهيبٍ عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «إذا دخلَ أهلُ الجنَّةِ الجنَّةَ، يقولُ اللهُ تعالى: تريدون شيئًا أَزيدُكُم، فيقولون: ألم تُبيِّضْ وجوهَنا؟ ألم تُدْخِلْنا الجنَّةَ وتُنَجِّنا من النَّارِ، قال: فيكشفُ اللهُ تعالى الحِجابَ فما أُعطوا شيئًا أحبَّ إليهم من النَّظرِ إلى ربِّهم»[3].

---

(١) يُنظر: «شرح التسهيل» (٣: ٣٨٩).

(٢) يُنظر: «التوضيح على مشكل الجامع الصحيح» (ص٦٠).

(٣) يُنظر: صحيح الإمام مسلم رقم (١٨١)، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، وسنن الإمام الترمذي رقم (٢٥٥٢)، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى.

وفي حديثِ جابرٍ وقد رواه ابنُ ماجه: «فينظرُ إليهم وينظرون إليه، فلا يلتفتون إلى شيءٍ من النَّعيمِ ما داموا ينظرون إليه حتى يحتَجِبَ عنهم»(١).

ورُوي: «أنَّ اللهَ تعالى يتجلَّى على أهلِ الجنَّةِ في ضيافتِه لهم يومَ الجمعةِ في الفردوسِ الأعلى عند كُثيبِ المسكِ فيرونه جلَّ وعلا جميعًا».

وتفسيرُ الزِّيادةِ في قولِه تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، بالنَّظرِ إلى وجهِه الكريمِ في الجنَّةِ هو التَّفسيرُ المأثورُ عن أبي بكرٍ وعليٍّ وابنِ عباسٍ وحذيفةَ وابنِ مسعودٍ وأبي موسى الأشعريِّ رضي اللهُ تعالى عنهم.

وفي قولِه: فيا خسران إلى آخرِه تنبيهٌ للسَّامعين من المعتقدين الرُّؤيةَ على أنَّ لأهلِ الاعتزالِ خسرانًا عظيمًا وهو حرمانُهم لفسادِ عقيدتِهم من أعظمِ ما أنعم اللهُ تعالى بفضلِه على أهلِ الجنَّةِ نعوذُ باللهِ من حِرمانِ ذلك، فهم وإن دخلوا الجنَّةَ محرومون من الرُّؤيةِ لإصرارِهم على إنكارِها، وقد ورد في الحديثِ القدسيِّ: «أنا عند ظنِّ عبدي بي»(٢).

وَمَا إنْ فِعْــلُ اصْلَحُ ذُو افْتِرَاضٍ   عَلَى الهَادِي المُقَدَّسِ ذِي التَّعَالِي

(مَا) نافيةٌ مهملةٌ، لاقترانِها بـ«إن» الزائدةِ لغرضَيْن: معنويٌّ وهو: التَّوكيدُ، ولفظيٌّ وهو: استقامةُ وزنِ البيتِ.

---

(١) أي: نحن المحجوبون وليس هو تعالى، فالمحجوب مقهور. يُنظر: «سنن الإمام ابن ماجه» رقم (١٨٤)، باب: فيما أنكرت الجهمية.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٦٩٧٠)، كتاب: التوحيد، باب: قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾ [آل عمران: ٢٨]، والإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٢٦٧٥)، كتاب: الذكر والدعاء، باب: الحث على ذكر الله.

وأَمَّا ما ذهب إليه الفاضلُ علي القاري من أنَّها نافيةٌ حيث قال: «ما» نافيةٌ، وكذا «إنْ»، فهو مذهبٌ واهٍ، وقولٌ نابذٌ لتحقيقاتِ القومِ لاهٍ، صرَّح بردِّه الفضلاء، وبَرْهن على عدمِ استقامتِه الأجلّاء.

ففي «التَّصريح»[١] للأزهريِّ عليه الرَّحمةُ ما نصُّه: وقولُ الكوفيين بأنَّ «إنْ» المقرونةَ بـ«ما» نافيةٌ جيء بها بعدها توكيدًا ـ مردودٌ، فإنَّ العربَ قد استعملت «إنْ» الزائدةَ بعد ما الموصولةِ الاسميةِ والحرفيَّةِ تشبيهًا في اللَّفظِ بـ«ما» النَّافيةِ، فلو لم تكن «إنْ» المقرونةُ بـ«ما» النَّافيةِ زائدةً لم يكن لزيادتِها بعد الموصولتَيْن مسوِّغٌ. انتهى.

وفي «الأنوار البهية على الألفية» ما نصُّه: و«إنْ» العازلةُ لـ«ما» عن عملِها عند الكوفيين نافيةٌ لا زائدةٌ، ولعلهم يقولون: هي نافيةٌ زيدت لتأكيدِ نفي «ما»، وإلا فالنَّفيُ إذا دخلَ على نفيٍ أفاد الإيجابَ.

وَرُدَّ عليهم: بأنَّه لا يجوزُ الجمعُ بين حرفَيْن متَّفِقَي المعنى إلا مفصولًا بينهما كما في: إنَّ زيدًا لقائمٍ.

وأما الجمعُ بين «اللامِ» و«قد» في نحوِ: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٨١] من أنَّ في كليهِما معنى التَّحقيقِ، فلأنَّ «قد» أُشربت معنيان آخران[٢]، وهما التَّقريبُ والتَّوقعُ، فلم تكن لبحتِ التَّحقيقِ. انتهى.

ولِفَصْلِ «إن» هنا بينها وبين معمولَيْها بطُل عملُها فيهما أو لِشبْهِهَا ـ وإن كانت زائدةً ـ بالنَّافيةِ لفظًا، النَّاقضةِ لنفي «ما»، أو لأنَّ «ما» محمولةٌ على «ليس» في العملِ، و«ليس» لا يُقترنُ اسمُها بـ«إن».

---

(١) يُنظر: «شرح التوضيح على التصريح» (١: ٢٦٢).

(٢) هكذا في الأصلِ ولعلَّه يوجد سقطٌ، أي: أُشربت وفيها معنيان آخران، وإلا فحقُّه النصبُ لأنه مفعولٌ ثانٍ؛ أي: أُشربت معنيين آخرين، والله أعلمُ.

فثبت كونُ ما بعدها ـ وهو فعلٌ ـ مرفوعًا على الابتداءِ، والمسوِّغُ للابتداءِ به وصْفُه بـ«اصلح» المحذوفِ الأولِ وهو الهمزةُ بعد نقلِ حركَتِها إلى تنوينه لاستقامةِ الوزنِ.

(ذُو افْتِراضٍ) ذو بمعنى صاحبٍ، غيرَ أنَّ الفرقِ بينهما على ما قيل من أنَّه «ذو» أبلغُ من «صاحبٍ» في مقامِ المدحِ، لاقتضائها تعظيمَ المضافِ إليها على أكملِ وصفٍ، فذو عِلْمٍ مثلًا أبلغُ من صاحبِ عِلْمٍ. وقيل في الفرقِ بينهما غيرُ ذلك، وهو مرفوعٌ بالواوِ على الخبريةِ للمبتدإ، لا منصوبٌ بالألفِ على الخبريةِ لـ«ما» كما زعم الفاضلُ علي القاري، إذ قد شرط النحاةُ لصحةِ إعمالِ «ما» عمل ليس أن لا تقترنَ بـ«إن».

قال في «الخلاصة»: «إعمالَ ليس أُعْمِلتْ ما دون إنْ»[1]. وفي شرحها: فإن اقترنت بـ«إن» لا تُعملُ باتِّفاقِ اللُّغتَيْن، كما في قولِه:

فمـا إن طِبُّنَا جُبْـنٌ ولكِنْ   مَنَـايَانَـا وَدَوْلَـةُ آخَـرِيـنَ

حتى قال ابنُ مالكٍ في «شرح التسهيل»: «ما» المقترنةُ بـ«إن» الزائدةِ مهملةٌ بلا خلافٍ.

وفي «التصـريح»[2]: لإعمالِ «ما» عند الحجازيين أربعةُ شروطٍ:

أحدها: أن لا يقترنَ اسمُها بـ«إن» الزائدةِ، فإن اقترنت بها بطُل عملُها وجوبًا عند البصريين. انتهى.

نعم، نقل المراديُّ[3] جوازَ النصبِ عن بعض الكوفيين، وعلى تقديرِ تسليمِ

---

(١) وتمامه: «مع بقا النفي وترتيبِ زُكِن».

(٢) يُنظر: «شرح التصريح على التوضيح» (١: ٢٦١).

(٣) يُنظر: «توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك» (١: ٥٠٦) للمرادي.

ما نَقَل، فتَرْكُ ما هو حَرِيٌّ بالتَّمسكِ غيرُ متصوَّرٍ من ذي مُسْكةٍ، والتَّشبثُ بالسَّببِ الرَّميمِ مع وجودِ الوثيقِ القويمِ، إما شأنُ ذاهل أو مَحْضُ تكاسُل.

وأما ادِّعاءُ هذا الفاضلِ أنَّه وجدَه في بعضِ النُّسخِ منصوبًا، فلعلَّه إما سهوُ ناسخٍ أو زَلَّةُ غيرِ راسخٍ، وأعظمُ غفلة من هذا الفاضلِ ادِّعاءُ ما قامت على بطلانِه الدَّلائلُ، من أنَّ إعمالَ «ما» هنا المقترنةِ بـ«إن» على اللغةِ الفصحى، مع أنَّه لا دليلَ على فصاحتِها فضلًا عن أفصحيَّتِها، بل قد صرَّح غيرُ واحدٍ بشذوذِها.

ففي «الأنوار البهية» ما حاصلُه: وقد تأتي «إن» بعد «ما» غير كافّةٍ شذوذًا.

ومن العجبِ العجيبِ ما عرض لهذا الكاملِ الأريبِ من تشبيهِ «ما» في البيتِ المقترنةِ بـ«إن» بـ«ما» في الآيتَيْن، وهي غيرُ مقترنةٍ بها حيث قال: وذا افتراضِ بالنصبِ خبرُها على اللغةِ الفصحى كقولِه تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف: ٣١]، وقولِه تعالى: ﴿مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمْ﴾ [المجادلة: ٢]. انتهى.

وأنت خبيرٌ بأنَّ الفرقَ بينهما أجلى من الفرقِ بين الضَّبِّ والنونِ، وبالجملةِ فهذا الفاضلُ على غزارةِ عِلْمِه أتى بما يُستبعَد صدورُه مِن مثلِه، والافتراضُ الوجوبُ.

و(عَلَى الهَادِي) متعلِّقٌ به، والهادي وصفٌ للهِ سبحانه، وهو من الهدايةِ المرادِ بها تارةً الاهتداءُ كقولِه تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ [القصص: ٥٦]، وتارةً الدِّلالةُ وإراءةُ الطريقِ كما في قولِه تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ [فصلت: ١٧] (١).

(١) قال السعد في «شرح المقاصد» (٤: ٣٠٩-٣١١): وأمّا الآياتُ المشتملةُ على اتِّصافِ الباري بالهدايةِ والإضلالِ إلى غير ذلكِ.. فهي عندنا راجعةٌ إلى خلقِ الإيمانِ والاهتداءِ، والكفرِ والضلالِ، بناءً على ما مرّ من أنه الخالقُ وحده خلافًا للمعتزلةِ بناءً على أصلِهم =

و(**المُقَدَّسِ**) المنزَّهُ عما لا يليقُ به، و(**ذي التَّعَالِي**) وصفٌ آخرُ، بمعنى: المتعالي مبالغةً في مرتبةِ العلوِّ بالذَّاتِ، وفيه إشارةٌ إلى تنزيهِ اللهِ تعالى عن وجوبِ شيءٍ عليه.

والمعنى: ليس فعلُ الأصلحِ في حقِّ العبادِ واجبًا عليه تعالى؛ لأنَّه لو كان واجبًا عليه شيءٌ لكان محكومًا عليه، إذ الوجوبُ حكمٌ من الأحكامِ ولا حكمَ بدون حاكمٍ، وهو في حقِّه تعالى محالٌ؛ لاستلزامِه النَّقصَ ومنافاتِه الألوهيةَ، وذلك بديهيُّ البطلانِ بصريحِ ما تقدَّم من النُّصوصِ القاصمةِ ظهرَ مدَّعيه، فلا حاكمَ عليه تعالى ولا حكمَ ولا وجوبَ؛ ولأنَّ القولَ بوجوبِ الأصلحِ عليه يوجِب استحالةَ خلقِه الكافرَ الفقيرَ المعذَّبَ في الدنيا والآخرةِ، وعدمَ امتنانِه على أحدٍ من الأنبياءِ فوق امتنانِه على أحدِ الكفارِ، وإبطالَ منتِه على جميعِ الخلقِ في العافيةِ والرِّزقِ، وعدمَ استحقاقِه الشُّكرَ في هدايتِه لهم؛ لكونه أداءً للواجبِ، ومن أدَّى حقًّا واجبًا

= الفاسدِ: أنه لو خلق فيهم الهدى والضلالَ... لما صحّ منه المدحُ والثوابُ، والذمُّ والعقابُ، فحملوا الهدايةَ على الإرشادِ إلى طريقِ الحقِّ بالبيانِ ونصبِ الأدلةِ، أو الإرشادِ في الآخرةِ إلى طريقِ الجنةِ، والإضلالِ على الإهلاكِ، ولما ظهر على بعضِهم أن بعضَ هذه المعاني تقبل التعلقَ بالمشيئةِ، وبعضَها لا يخصُّ المؤمنَ دون الكافرِ، وبعضَها ليس مضافًا إلى اللهِ تعالى دون النبيِّ ﷺ، وبعضَ معاني الإضلالِ لا يقابل الهدايةَ... جعلوا الهدايةَ ـ بمعنى الدِّلالةِ الموصلةِ إلى النعيمِ والإضلالِ ـ مع أنه فعلُ الشيطانِ ـ مسندًا إلى اللهِ تعالى مجازًا، لما أنه بإقدارِه وتمكينِه، ولأن ضلالَهم بواسطةِ ضربه في: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦] أو بواسطةِ الفتنةِ التي هي الابتلاءُ والتكليفُ في: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ﴾ [الأعراف: ١٥٥]. ونحن نقول: بل الهدايةُ هي الدلالةُ على الطريقِ الموصلِ، سواءٌ كانت موصلةً أم لا، والعدولُ إلى المجازِ إنما يصح عند تعذرِ الحقيقةِ ولا تعذرَ، وبعضُ هذه المواضعِ من كلامِ اللهِ تعالى يشهد للمتأملِ بأن إضافةَ الهدايةِ والإضلالِ إلى اللهِ تعالى ليست إلا بطريقِ الحقيقةِ، واللهُ الهادي.

عليه لا مِنَّةَ به على المؤدَّى عليه، وهو باطلٌ بما ورد في الكتابِ العزيزِ من الآياتِ الصَّـريحةِ بالامتنانِ.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٦٤] الآية، وقال تعالى: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ﴾ [الحجرات: ١٧]. فثبت أنَّ ما خصَّ به بعضَ عبادِه من التَّفضلِ بمحضِ لطفِه، وما خصَّ به البعضَ من منعِ ذلك بمحضِ عدلِه، وهو مستَحِقٌّ للحمدِ في عدلِه كما يستحقُّه في لطفِه وكرمِه.

وذهب بعضُ معتزلةِ بغداد مع معتزلةِ البصـرةِ إلى وجوبِ رعايةِ المصلحةِ، وجمهورُ معتزلةِ بغداد إلى أنَّه يجبُ عليه تعالى مراعاةُ الأصلحِ في حقِّ عبادِه كاللُّطفِ بهم، وهو أنْ يخلقَ لهم الشيءَ الذي يوجِبُ للمكلَّفِ ترجيحَ جانبِ الطَّاعةِ، وأوجبوا عليه تعالى إكمالَ عقلِ من أراد تكليفَه وإقدارَه على الأعمالِ المكلَّفِ بها، ويردُّهم ما سبق[1].

وما أحسنَ مناظرةً وقعت بين الشيخِ الأشعريِّ وبين الجبائيِّ في مسألةِ مراعاةِ الأصلحِ. قال الشيخُ رضي الله تعالى عنه للجبائيِّ: ما تقولُ في ثلاثةِ أشخاصٍ مات أحدُهم قبل البلوغِ، والآخرُ بعد البلوغِ كافرًا، والآخرُ مات بعده مؤمنًا؟

قال الجبائيُّ: أما الصَّغيرُ ففي الجنَّةِ، وأما الكافرُ ففي النَّارِ، وأما الكبيرُ المؤمنُ

---

(١) والفرقُ بين وجوبِ الأصلحِ ووجوبِ المصلحةِ، أن الأصلحَ يجب أن يكون في كلِّ فردٍ، وأما المصلحةُ فربما يكون بدفعِ شرٍّ قليلٍ لجلبِ خيرٍ كثيرٍ، فيترك لتحقيقِه أصلحُ بعضِ الأفرادِ.

هذا مما استفدته من حاشيةِ أخي الفاضل الشيخِ عبدِ الحميدِ على ضوءِ المعالي. يُنظر: «حاشية العصام على شرح العقائد» (ص٣٠) مع حاشيتَي ولي الدين والكفوي عليها، و«حاشية السيالكوتي على الخيالي» (ص١٢١-١٢٢)، و«حاشية ملا أحمد على شرح العقائد» (ص١٦٠).

ففي الدَّرجاتِ العُلى، فقال له الشيخُ رضي الله عنه: ما بالُ الصَّغير قَصُرَ به عن درجةِ الكبيرِ المؤمنِ؟

فقال الجبائيُّ: لأنَّه لم يعملْ قدرَ عملِه، قال الشيخُ رضي الله عنه: مِن حُجَّتِه على مذهبِكم أن يقولَ: يا ربِّ، كان الأصلحُ في حقِّي أن تكونَ أبقيتني حيًّا حتى أصلَ بالعملِ الدَّرجةَ العليا، فقال الجبائيُّ: جوابُه أن يقولَ اللهُ له: لقد علمتُ أنك لو بقيتَ إلى سنِّ التَّكليفِ لكفرتَ، فتخْلُد في النَّارِ، فكان الأصلحُ في حقِّك أن تموتَ صغيرًا كما فعلتُ بك لسلامتِك به من العذابِ، مع ما أنت عليه من النَّعيمِ الذي لا يكيَّفُ.

قال له الشيخُ رضي الله تعالى عنه: فإذًا يقومُ الثالثُ الذي مات كبيرًا كافرًا، بل وكلُّ كافرٍ من دَرَكَاتِ لَظًى فيجيئون إلى اللهِ فيقولون: يا ربَّنا، كنَّا نرضى منك بأدنى مرتبةٍ من هذا الصَّبيِّ، بل لا نعدِلُ بالسَّلامةِ ممَّا نحن فيه شيئًا، فمالَكَ يا مولانا تباركتَ وتعاليتَ لم تُمتْنا صغارًا قبل التَّكليفِ، وقد علمتَ منَّا الكفرَ بعده كما فعلتَ بهذا الصَّبيِّ، فبُهتَ الجبائيُّ ولم يَفُهْ ببنتِ شَفَةٍ، فقال الشيخُ رضي اللهُ تعالى عنه: وقف جَملُ الشيخِ في العَقَبةِ(١).

وَفَــرْضٌ لازِمٌ تَصْدِيــقُ رُسْــلٍ وَأَمْــلاكٍ كِــرَامٍ بِـالنَّــوَالِ

(**فَرْضٌ**) خبرٌ مقدَّمٌ، و(**لازِمٌ**) صفةٌ له، وفائدةُ تقييدِه به التَّنبيهُ على أنَّ المرادَ به فرضُ عينٍ لا فرضُ كفايةٍ، أو قطعيٌّ لا ظنيٌّ، و(**تَصْدِيقُ**) مبتدأٌ مؤخرٌ وهو مضافٌ إلى (**رُسْلٍ**) ـ بسكونِ عينِه لضرورةِ الوزنِ ـ جمعُ رسولٍ من الرِّسالةِ، وهي

---

(١) يُنظر: «السير» للإمام الذهبي (١٥: ٨٩).

اختصاصٌ بسماعِ وحيٍ من اللهِ تعالى بواسطةِ مَلَكٍ أو بدونه مع الأمرِ بتبليغِه، وبدون الأمرِ بالتَّبليغِ مع ذلك نبوةٌ، فالرَّسولُ إذًا أخصُّ من النبيِّ مطلقًا، فكلُّ رسولٍ نبيٌّ، وليس كلُّ نبيٍّ رسولًا.

وقيل: هما بمعنى واحدٍ، وقيل: بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، فيجتمعان في الرُّسلِ من البشرِ، وينفردُ النبيُّ فيمن أُوحي إليه من البشرِ ولم يؤمرْ بالتَّبليغِ، وينفردُ الرُّسولُ فيمن أُوحي إليه من الملائكةِ وبُعث إلى غيرِه.

وقيل: هما متباينان، فإن الرُّسلَ هم أصحابُ الكتبِ والشَّرائعِ، والأنبياءَ هم الذين يحكمون بالمنزَّلِ على غيرِهم مع أنَّهم يُوحى إليهم، وهو أضعفُ الأقوالِ لِـما ورد في الأخبارِ من زيادةِ عددِ الرُّسلِ على الكتبِ.

قال العلامةُ التفتازانيُّ: الرَّسولُ إنسانٌ بعثه اللهُ تعالى إلى الخلقِ لتبليغِ الأحكامِ، وقد يُشترطُ فيه الكتابُ بخلافِ النَّبيِّ فإنَّه أعمُّ[1]. انتهى.

والرِّسالةُ أفضلُ من النبوةِ على الصَّحيحِ خلافًا للعزِّ بنِ عبدِ السلامِ، ولا مِرْيَةَ أنَّ الرِّسالةَ فوقَ النبوةِ، فالرَّسولُ عند اللهِ سبحانه وتعالى أفضلُ من النَّبيِّ مقامًا، وأسمى منه منزلةً وأعلى حالًا.

والرُّسلُ ثلاثُمئةٍ وثلاثةَ عشرَ على ما في مسندِ الإمامِ أحمد، والأنبياءُ مئةُ ألفٍ وأربعٌ وعشرون ألفًا.

وقال غيرُ واحدٍ من المحقِّقين: الأنبياءُ لا يَعلَمُ أسماءَهم وعددَهم إلا اللهُ تعالى الذي أرسلهم، فعلينا الإيمانُ بهم جملةً؛ لأنَّه لم يأتِ في عددهم نصٌّ، وقد قال

(١) يُنظر: «شرح المقاصد» (٥: ١١)، و«تبصرة الأدلة» (١: ٤٦٩)، و«شرح المواقف» (٨: ٢١٧-٢١٨)، و«المسامرة في شرح المسايرة» (ص٢٠٧).

تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨].

وعلينا الإيمانُ بأنَّهم بلَّغوا جميعَ ما أُرسلوا به على ما أمرهم اللهُ تعالى به، وأنَّهم بيَّنوا بيانًا لا يسعُ أحدًا ممَّن أُرسلوا إليه جهلُه ولا يحلُّ له خلافُه، ولم يُبعثْ نبيٌّ على ما قيل إلا بعد الأربعين كما وقع ذلك لنبيِّنا ﷺ، وتأوَّلوا ما حكاه اللهُ في كتابه عن يحيى وعيسى عليهما السلامُ: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ۞ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ﴾ [مريم: ٣٠-٣١] ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ [مريم: ١٢]، بأنَّه إخبارٌ منهما عمَّا سيحصُلُ لهما لا عمَّا حصل لهما بالفعلِ، ونظائرُه كثيرةٌ في الكتابِ الجليلِ.

وأما أولو العزمِ من الرُّسلِ، فقد قيل فيهم أقوالٌ أحسنُها ما نقله البغويُّ[1] وغيرُه عن ابنِ عباسٍ وقتادةَ رضي اللهُ تعالى عنهما أنَّهم: نوحٌ وإبراهيمُ وموسى وعيسى ومحمدٌ؛ صلواتُ اللهِ وسلامُه عليهم، قالا: وهم المذكورون في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾ [الأحزاب: ٧].

والرِّسالةُ على ما ذهب إليه أهلُ الحقِّ أمرٌ ممكنٌ؛ لأنَّ الجنَّةَ والنَّارَ، وما أُعدَّ فيهما من الثَّوابِ والعقابِ، وتفاصيلَ أحوالِهما، وطريقَ الوصولِ إلى الأولى، والاحترازَ عن الثَّانيةِ ـ ممَّا لا يُتَوَصَّلُ بالعقلِ إليه، فيكونُ إرسالُهم محضَ حكمةٍ، ولا يبعدُ أن يخصَّ اللهُ تعالى بالرسالةِ بعضَ عبادِه؛ لإخبارِ عبادِه بأمرِه ونهيه، فيجعلُ له علامةً دالةً على صدقِ إخبارِه، وهي المعجزةُ، وحقيقتُها أمرٌ خارقٌ للعادةِ يدَّعيه الرَّسولُ دليلًا على صدقِه.

وتلك المعجزةُ تُنزَّلُ منزلةَ قولِه تعالى: «صَدَقَ عبدي في قَوْلِه»، فلو جاز

---

(١) يُنظر: «معالم التنزيل» للبغوي (٧: ٢٧٢).

الكذبُ في حقِّ الرَّسولِ، لزم جوازُ الكذبِ في خَبَرِه تعالى؛ لأنَّه تعالى صدَّق رسولَه بتلك المعجزةِ، وتصديقُ الكاذبِ كذبٌ، والكذبُ في حقِّه تعالى محالٌ، فوجب صِدقُ الرُّسلِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ في كلِّ ما أخبروا به عن اللهِ تعالى من ثوابٍ وعقابٍ وغيرِ ذلك.

وذهب الخوارجُ إلى عدمِ توقفِ قبولِ قولِ من يدَّعي الرِّسالةَ على إظهارِ معجزةٍ، وفسادُ ما ذهبوا إليه ظاهرٌ للزومِ الاشتباهِ بين النَّبيِّ والمتنبي، وذهب أكثرُ البراهمةِ والسُّمنيةُ[1] إلى إنكارِ إرسالِ الرُّسلِ، قائلين باستحالتِه، متمسِّكين بما حاصلُه:

أنَّ ما يأتون به لا يخلو إما أن يكون حسب ما يقتضيه العقلُ أو لا، فإن كان الأولُ، ففي العقلِ غَناءٌ عنه، وإن كان الثَّاني، فالعقلُ يردُّه ويلغيه.

الاحتجاج: بأنَّه لو سُلِّم عدمُ استحالةِ حكمِ العقلِ بالواجبِ، والممتنعُ لا يسلِّمُ عدمَ استحالةِ حكمِه في الجائزِ؛ لأنَّ الوقوفَ عليه درك ما يتعلقُ به عاقبةٌ، حميدةً كانت أو ذميمةً، وذلك إنَّما يحصلُ ببيانِ الرَّسولِ لوقوفِه من اللهِ تعالى على عواقبِ الأمورِ.

وذهب المعتزلةُ إلى أنَّه أمرٌ واجبٌ عقلًا بناءً على أصلِهم الفاسدِ من وجوبِ الصالحِ والأصلحِ، وقد مرَّ إبطالُ مذهبِهم.

وبعضُ البراهمةِ قالوا بنبوَّةِ آدمَ عليه السَّلامُ فقط، والصَّابئةُ بنبوَّةِ شيث وإدريس عليهما السَّلامُ فقط، وبعضُ اليهودِ إلى إنكارِ نبوَّةِ غيرِ موسى عليه السَّلامُ،

---

(١) وهي فرقةٌ من الدهريةِ خرجت في الهند تقولُ بالتَّناسُخِ، وتنكِرُ وقوعَ العلمِ بالإخبارِ، زاعمين أَن لا طريقَ للعلمِ سوى الحِسِّ، وأنكر أكثرُهم المعَادَ والبعثَ بعد الموتِ. يُنظر: «الفَرق بين الفِرق» (ص٢٥٣)، و«الملل والنحل» (ص٥٣).

والمجوسُ والنَّصارى إلى إنكارِ نبوَّةِ محمدٍ ﷺ، وبعضُ اليهودِ وبعضُ النَّصارى إلى إنكارِ رسالتِه إلى غيرِ العربِ.

ويردُّهم ما ورد من النُّصوصِ في كتابِ اللهِ تعالى، وتصديقُ بعضِ الرُّسلِ عليهم السَّلامُ دون البعضِ تكذيبٌ للجميعِ وكفرٌ بهم؛ لقولِه تعالى في مقامِ الذَّمِّ والتَّوبيخِ: ﴿وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۞ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١].

وقد خصَّ اللهُ تعالى كُلًّا من الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ بفضيلةٍ كما وردت الأخبارُ بذلك:

منها: ما ورد عن ابنِ عباسٍ رضي الله تعالى عنهما: أن اللهَ اختصَّ موسى بالكلامِ، وإبراهيمَ بالخلَّةِ، ومحمدًا ﷺ بالرؤيةِ.

وقد يعارض هذا ما ورد عن الشيخِ أبي الحسن الأشعريِّ أنَّه قال: كلُّ آيةٍ أُتيَها نبيٌّ من الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ، فقد أُوتيَ نبيُّنا ﷺ مثلَها، وخصَّ من بينهم بفضيلةِ الرؤيةِ، لكن نقل القاضي عياض في «الشفاءِ»[1] أنَّ بعضَ المشايخِ توقَّف فيما نقل عن الشيخِ الأشعريِّ لعدمِ الدَّليلِ الواضحِ عليه.

(وَأَمْـلاكٍ) بالخفضِ عطفٌ على رسلٍ، وهو جمعُ مَلكٍ، والملكُ عند المتكلِّمين: جسمٌ لطيفٌ يتشكَّلُ بأشكالٍ مختلفةٍ بقدرةِ اللهِ تعالى، وعند الفلاسفةِ: أنَّ الملائكةَ جواهرُ مجرَّدةٌ مخالفةٌ للنفوسِ النَّاطقةِ في الحقيقةِ.

وأصله «مَأْلَكٌ» بتقديمِ الهمزةِ على اللامِ من أَلَكَ يَأْلِكُ أَلُوكَة، وهي الرِّسالةُ ثم قُلبت ألفًا وقُدِّم اللامُ عليها، فقيل: ملاكٌ ثم حُذفت للتَّخفيفِ، فقيل: مَلَك،

---

(١) يُنظر: «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» (ص١٩٨).

فلما جمعوها ردُّوها إليه؛ لأنَّ الجمعَ مما يَرُدُّ الأشياءَ إلى أصولِها، فقالوا: ملائكٌ وأملاكٌ.

فيجبُ الإيمانُ بكونِهم عبادَ اللهِ ليس ذكورًا ولا إناثًا، وليس لهم شهوةٌ ولا أبٌ ولا أمٌّ على صورٍ متنوعةٍ وأمورٍ مختلفةٍ، وقد دلَّ الكتابُ والسنَّةُ على أصنافِهم وتوكيلِهم بأصنافِ المخلوقاتِ، فإنَّه تعالى وكَّلَ بالجبالِ ملائكةً، ووكَّل بالسَّحابِ والمطرِ ملائكةً، ووكَّل بالرَّحِمِ ملائكةً تدبِّر أمرَ النُّطفةِ حتى يتم خلقُها، ثم وكَّل بالعبدِ ملائكةً تحفظُ ما يعملُه وتُحصيه وتكتبُه، ووكَّل بالموتِ ملائكةً، ووكَّل بالسؤالِ في القبرِ ملائكةً، ووكَّل بالأفلاكِ ملائكةً يحركونها، ووكَّل بالشَّمسِ والقمرِ ملائكةً، ووكَّل بالنَّارِ وإيقادِها وتعذيبِ أهلها ملائكةً، ووكَّل بالجنَّةِ وعماراتِها ملائكةً، وقِسْمٌ منهم شأنُهم الاستغراقُ في معرفةِ الحقِّ والتَّنزُّهِ عن الاشتغالِ بغيرِه، فهم أعظمُ جنودِ اللهِ، وأعلاهم المقرّبون عنده الذين لا يعصون اللهَ ما أمرهم ويفعلون ما يُؤمرون، وفيهم قال عزَّ من قائلٍ: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۞ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ [الأنبياء: ١٩-٢٠].

والعِنديةُ في هذه الآيةِ إنَّما هي عِنديةُ الشَّرفِ والمنزلةِ لا عنديةُ المكانِ والمسافةِ تعالى اللهُ عن ذلك، وفيها استعارةٌ مصرَّحةٌ، فقد شبَّه قُرْبَ المكانةِ والمنزلةِ بقُرْبِ المكانِ والمسافةِ، فعبَّر عن المشبَّهِ بلفظٍ دالٍّ على المشبَّهِ به.

ويجبُ الإيمانُ بهم والتَّصديقُ بوجودِهم، وإنَّ مُنْكِرَهم كافرٌ، ورؤساؤهم الأملاكُ الثَّلاثةُ: جبرائيلُ وميكائيلُ وإسرافيلُ، الموكَّلون بالحياةِ، فجبرائيلُ موكَّلٌ بالوحي الذي به حياةُ القلوبِ والأرواحِ، وميكائيلُ موكَّلٌ بالقَطْرِ الذي به حياةُ الأرضِ والنَّباتِ والحيوانِ، وإسرافيلُ موكَّلٌ بالنَّفخِ في الصُّورِ الذي به حياةُ الخلقِ بعد مماتِهم، وأفضلُهم جبريلُ عليه السَّلامُ، فهم رسلُ اللهِ في خلقِه وأمرِه، وسفراؤه

بينه وبين عبادِه، ينزلون بالأمرِ من عنده في أقطارِ العالمِ، ويصعدون بالأمرِ إليه، ولا يعلمُ عددَهم إلا اللهُ.

وتكلَّم النَّاسُ بالمفاضلةِ بين الملائكةِ وصالحي البشرِ، ويُنسبُ إلى أهلِ السنَّةِ تفضيلُ صالحي البشرِ والأنبياءِ فقط على الملائكةِ، وإلى المعتزلةِ تفضيلُ الملائكةِ، وأتباعُ الأشعريِّ على قولَيْن: منهم مَن يفضلُ الأنبياءَ والأولياءَ، ومنهم مَن يقفُ ولا يقطعُ في ذلك قولًا.

وحُكي عن بعضِهم الميلُ إلى تفضيلِ الملائكةِ، وعن غيرِهم من أهلِ السنَّةِ، وبعضِ الصوفيةِ[١].

ومنهم مَن فصَّل فقال: إنَّ الرُّسلَ من البشرِ أفضلُ مطلقًا، ثم الرُّسلَ من الملائكةِ على مَن سِوَاهُم من البشرِ، ومنهم من فضَّل الكروبيين من الملائكةِ مطلقًا، ثم الرُّسلَ من البشرِ، ثم الكمَّلَ منهم، ثم عمومَ الملائكةِ على عمومِ البشرِ، وبه يُشعِرُ كلامُ الغزاليِّ والإمامِ الرازيِّ.

ومَن توقف في مسألةِ التَّفضيلِ، لعلَّه رأى الاختلافَ فيه بين أهلِ السنَّة، والمسألةُ ظنِّية، وإنَّ الحكمَ فيها بنفيٍ أو إثباتٍ منوطٌ بالنَّصِ القاطعِ للحكمِ الذي لا يحتملُ التَّأويلَ، وليس بذاك فَجَنَحَ إليه.

وقالت الشيعةُ: إنَّ جميعَ الأمَّةِ أفضلُ من جميعِ الملائكةِ.

ومما يؤيِّد ما نُسب لأهلِ السنَّةِ ما أخرجه الطبرانيُّ عن عبدِ اللهِ بنِ عمرَ رضي الله تعالى عنهما أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «إنَّ الملائكةَ قالت: يا ربَّنا، أعطيتَ بني آدمَ الدنيا يأكلون فيها ويشربون ويلبسون، ونحن نسبِّحُ بحمدِك ولا نأكلُ ولا نشربُ

---

(١) يُنظر: «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب» (ص٢٥٢).

ولا نلهو، فكما جعلتَ لهم الدنيا فاجعلْ لنا الآخرةَ، قال: لا أجعلُ صالحَ ذُرِّيَّةِ مَن خلقتُ بيديَّ كمن قلتُ له: كن فكان»(١).

و(كِرامٍ) نعتٌ لأملاكٍ، و(بِالنَّوالِ) يحتملُ أن يكونَ بالتاءِ ويحتملُ كونُه بالنونِ، فعلى الأولِ متعلَّقُ الظرفِ تصديق، وعلى الثَّاني متعلَّقةُ كرام.

والنَّوالُ بمعنى: العطاءِ والنَّصيبِ(٢).

وَخَتْمُ الرُّسْـلِ بِالصَّـدْرِ المُعَلَّى نَـبِيٌّ هَاشِـمِيٌّ ذِي جَمَـالِ

(خَتْمُ الرُّسْلِ) مبتدأٌ ومضافٌ إليه من إضافةِ المصدرِ إلى مفعولِه، ويقالُ للأثرِ الحاصلِ عن نقشٍ: الخاتمُ، ويُستعملُ مجازًا في الاستيثاقِ من الشَّـيءِ، ومنعُه اعتبارًا بما يحصلُ من المنعِ بالختمِ على الكتبِ والأبوابِ وفي بلوغِ الآخرِ.

ومنه قولُهم: ختمتُ القرآنَ؛ أي: انتهيتُ إلى آخرِه، وفي التَّمامِ، ومنه قولُه تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، فإنَّه عليه السَّلامُ ختمَ

(١) يُنظر: «المعجم الكبير» للطبراني (١٣: ٦٥٨).

(٢) قال الشيخ إبراهيمُ التونسيُّ: وما في بعضِ النسخِ (بالتوالي) ـ بالتاء ـ فهو تصحيفٌ؛ إذ معناه التتابعُ؛ وقد قال شارح: إنه متعلقٌ بـ(تصديق) فينحلُّ المعنى أنه يفترض التصديقَ بإرسالِ الرسلِ متتابعين، فيلزم أن لا فترةَ بين الرسلِ، وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ عَلَىٰ فَتۡرَةٖ مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [المائدة: ١٩]، وكذا يقتضي عدمَ إرسالِ نبيين، وهو منتفٍ بنحو موسى وهارون وإبراهيم ولوط صلوات الله وسلامُه عليهم أجمعين، وعلى تقدير صحتِه ينبغي أن يقال: إنه متعلقٌ بقولِه: (فرض) ومعناه بالتواترِ القطعيِّ نقله إلينا من الكتابِ والسنةِ وإجماعِ الأمةِ، ولا يبعد أن يكون نعتًا للملائكةِ. والمعنى: كائنين بالتوالي والتتابع لمحافظةِ العبادِ وكتابةِ ما يقع منهم فيما يتعلق بالمعادِ. يُنظر: «نشـر اللآلي بشـرح بدء الأمالي» (ص٨٩).

النبوةَ؛ أي: تمَّمها بمجيئِه، والخاتمُ اسمٌ لما يُختمُ به كالطَّابعِ لما يُطبعُ به، فمعنى خاتمِ النَّبيِّين الذي ختم النَّبيُّون به، ومآلُه آخرُ النَّبيِّين.

والمرادُ بالنَّبيِّ(١) ما هو أعمُّ من الرَّسول، فيلزمُ من كونِه ﷺ خاتمَ النَّبيين

---

(١) النبيُّ، فعيلٌ من النبوةِ: وهي ما ارتفع من الأرضِ، فيكون معنى «النبي» الذي شَرفَ وارتفع على غيرِه، فيكون فعيلٌ بمعنى مفعولٍ، وأصلُه غيرُ مهموزٍ، فيكون آخرُه واوًا مسبوقةً بياءٍ ساكنةٍ، فيجب قلبُها والإدغامُ فيها كما هو معلومٌ.
وإما من النَّبأ: الذي هو الخبرُ، فيكون معنى النبيء من أنبأ عن اللهِ سبحانه، فعيل بمعنى فاعلٍ أو منبَأ بمعنى مخبَر؛ أي: أخبره اللهُ تعالى بغيبِه عن طريقِ الوحي، فيكون فعيلٌ بمعنى مفعولٍ، وأصلُه مهموزٌ.
وقد يقال: إنه مأخوذٌ من النبيء بمعنى الطريقِ، فمعناه: الوسيلةُ والطريقُ إلى معرفةِ اللهِ، ومنه يقال لرسلِ اللهِ تعالى أنبياءُ لكونِهم طرقَ الهدايةِ إلى اللهِ. وأما في الاصطلاحِ، فهناك طرقٌ:
الطريقُ الأولى: قال سعدُ الدينِ: النبوةُ هي كونُ الإنسانِ مبعوثًا من الحقِّ إلى الخلقِ، والنبي: إنسانٌ بعثه اللهُ لتبليغِ ما أُوحيَ به إليه، قال: وكذا الرسولُ، وحاصلُ هذه الطريقةِ: أن النبيَّ والرسولَ كلاهما مبعوثٌ لتبليغ الوحي، والرسولُ قد يُخص بما ذُكِر، لا بالأمرِ بتبليغِ الوحي، فإن ذلك مشترَكٌ بينه وبين النبيِّ.
الطريقُ الثانيةُ: وهي التي لخص الشيخُ ابنُ عرفة رحمه الله بقولِه: النبوةُ اختصاصُ بشرٍ بسماعِ وحيٍ، والرسولُ: بشرٌ خصّه اللهُ بسماعِ وحيٍ وأمره بتبليغِه.
الطريقَةُ الثالثةُ: قال القاضي عياض: اختلفَ العلماءُ هل الرسولُ والنبيُّ بمعنى واحدٍ أو بمعنيين؟ فقيل: هما سواءٌ، واستدلّوا بقولِه تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢]، فقد ثبت لهما معنى الإرسالِ، قالوا: ولا يكونُ النبيُّ إلا رسولًا، ولا الرسولُ إلا نبيًّا، وقيل: هما معنيان متباينان من جهةٍ، مجتمعان من جهةٍ، إذ قد اجتمعا في النبوةِ التي هي الاطلاعُ على الغيبِ، وافترقا في زيادةِ الرسالةِ للرسولِ، وهي الأمرُ بالإعلامِ والإنذارِ تحديدًا للفرقِ بين الرسولِ والنبيِّ، وحجتُهم في الآيةِ نفسِها التفريقُ بين الاسمين، ولو كان شيئًا واحدًا لما حسُن تكرارهما في الكلامِ البليغِ، ثم قال الشيخُ البكيُّ الكوميُّ: فيكون المرادُ خصوصَ رسولٍ لا مطلقَ الرسولِ، فإن مطلقَ رسولٍ هو النبيُّ.
يُنظر: «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب» (ص٢٠٣-٢٠٤).

كونُه خاتمَ المرسلين، والمرادُ بكونِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ خاتمَهم انقطاعُ حدوثِ وصفِ النُّبوةِ في أحدٍ من الثَّقلَيْن بعد تحلِّيه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بهما في هذه النشأةِ، ولا يَقْدَحُ في ذلك ما أجمعت الأمَّةُ عليه واشتهرت فيه الأخبارُ، ولعلَّها بلغت مبلغَ التَّواترِ من نزولِ عيسى عليه السَّلامُ آخرَ الزمانِ، لأنَّه كان نبيًّا قبل تحلِّي نبيِّنا ﷺ بالنبوَّةِ في هذه النَّشأةِ، ومثلُ هذا يقالُ في بقاءِ الخضرِ عليه السَّلامُ على القولِ بنبوتِه السَّابقةِ لم يعزل عنها بحالٍ، لكنَّه لا يتقيَّدُ بها لنسخِها في حقِّه وحقِّ غيرِه، ولتكليفِه بأحكامِ هذه الشَّريعةِ أصلًا وفرعًا، فلا يكونُ إليه عليه السَّلامُ وحيٌ ولا نصبُ أحكامٍ، بل يكونُ خليفةً لرسولِ اللهِ ﷺ وحاكمًا من حكَّامِ ملَّتِه بين أمتِه بما علَّمه في السَّماءِ قبل نزولِه من شريعتِه عليه السَّلامُ كما في بعضِ الآثارِ، أو يُنظرُ في الكتابِ والسنَّةِ، وهو عليه السَّلامُ قد أُوتيَ فوقَ ما أُوتيَ مجتهدٌ؛ إذ هو أجَلُّ من رقى درجةَ الاجتهادِ المؤدِّي إلى استنباطِ ما يحتاجُ إليه أيامَ مُكثِه في الأرضِ من الأحكامِ، وكسرِه الصَّليبَ، وقتلِه الخنزيرَ، ووضعِه الجزيةَ.

وعدمُ قبولِها ممَّا عُلم من شريعتِنا صوابيتُه في قولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «إنَّ عيسى ينزلُ حكمًا عدلًا يكسرُ الصَّليبَ ويقتلُ الخنزيرَ»(١).

ولا مانعَ من أن يُكرمَه اللهُ تعالى بعلمِ بعضٍ وهو في السَّماءِ، وعند نزولِه إلى الأرضِ يُفْهِمُهُ عِلمَ بعضٍ بالاجتهادِ والأخذِ من كتابِه وسنَّةِ نبيِّه.

(**بِالصَّدْرِ الْمُعَلَّى**) والصَّدرُ عبارةٌ عن العضوِ المعروفِ من البدنِ، وإنَّما استُعير له ﷺ لشرفِه، وفيه إيماءٌ إلى أنَّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بالنِّسبةِ إلى سائرِ الأنبياءِ كالصَّدرِ من الجسدِ بالنِّسبةِ إلى باقي الأعضاءِ، ويقالُ لخيارِ كلِّ شيءٍ: صدرُه، وقد

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٣٤٤٨)، باب: نزول عيسى بن مريم عليهما السلام، و«صحيح الإمام مسلم» رقم (٢٤٢)، باب: نزول عيسى بن مريم حاكمًا بشريعته.

يرادُ به أوَّلُ الشَّـيء أيضًا، فيتضمَّنْ الإشارة إلى ما رواه عبدُ الرزاقِ بسندِه إلى جابرِ ابنِ عبدِ اللهِ الأنصاري رضي اللهُ تعالى عنه قال: قلتُ يا رسولَ اللهِ أخبرني عن أوَّلِ شيءٍ خلقه اللهُ تعالى، فقال: «يا جابر، أوَّلُ ما خلق اللهُ نورَ نبيِّك من نورِه، فجعل ذلك النُّورَ يدورُ في القدرةِ حيث شاء اللهُ تعالى، ولم يكن إذ ذاك لوحٌ ولا قلمٌ ولا عرشٌ ولا كرسيٌّ» إلى آخرِه. وفي حديثٍ آخرَ: «أولُ ما خلق اللهُ نوري»[1] «وكنت نبيًّا، وآدمُ بين الماءِ والطينِ»[2].

و(**المُعَلَّى**) بضمِّ أولِه وتشديدِ ثالثِه، بمعنى: مرتفعِ الشَّأنِ صفةٌ للصدرِ، و(**نَبِيٍّ**) بالخفضِ على البدليةِ من الصَّدرِ، ويحتملُ كونُه مرفوعًا على الخبريةِ لمبتدإٍ محذوفٍ، أو منصوبًا على المفعوليةِ لفعلٍ محذوفٍ وهو فعيلٌ من النبإِ، بمعنى: الخبرِ أُبدلت همزتُه ياءً ثم أُدغمت الياءُ في الياءِ، ويحتملُ كونُه بمعنى: الفاعلِ ويكونُ معناه مخبرًا عن اللهِ تعالى بما بعثه به وأطلعه عليه، ويحتملُ كونُه بمعنى المفعولِ، فيكونُ معناه مخبرًا عن اللهِ تعالى.

---

(١) هذا ما اشتهر بين القصاص: أولُ ما خلق الله نوري، وهو حديثٌ لم يثبت بهذا المبنى، وإن ورد غيرُه موافقًا له في المعنى.
وبمعناه حديثُ جابرٍ ـ رضي الله عنه ـ المشهورُ على ألسنةِ العامةِ، عن جابر رضي الله عنه قال: «قلت: يا رسولَ اللهِ، بأبي أنت وأمي، أخبرني عن أولِ شيء خلقه اللهُ قبل الأشياء، قال: يا جابر، إن اللهَ خلق قبل الأشياءِ نورَ نبيِّك من نورِه...».
قال العلامةُ الغماريُّ: «هو حديثٌ موضوعٌ»، وللعلامةِ عبدِ اللهِ الغماريِّ رسالةٌ باسم «مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر» نقل فيها عن الحافظِ السيوطيِّ أنه قال: «ليس له إسنادٌ يعتمَدُ عليه»، ثم قال الغماريُّ: وهو حديثٌ موضوعٌ جزمًا. يُنظر: هامش «الأجوبة الفاضلة» (ص١٢٩)، و«الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» (٥: ٣٢) للعلامة اللكنوي من مجموعة رسائله.

(٢) يُنظر: «المقاصد الحسنة» (١: ٥٢١).

وأما ما ورد عن نهيه ﷺ عن المهموزِ بقولِه: «لا تقولوا: يا نبيء اللهِ بالهمزِ، بل قولوا: يا نبيَّ اللهِ»[١] بلا همزٍ؛ فلأنَّه قد يردُ بمعنى الطريدِ فخشي ﷺ في ابتداءِ الإسلامِ سبقَ هذا المعنى إلى بعضِ الأذهانِ فنهاهم عنه، فلما قوي إسلامُهم وتواترت به القراءةُ نسخَ النهيَ عنه لزوالِ سببِه.

وقيل: من النَّبْوَةِ، وهي ما ارتفعت من الأرضِ، فأصلُه: نَبِيْو قُلبت الواوُ ياءً وأُدغم فيها، وعليه فيكونُ معناه: أنَّ مرتبتَه مرتفعةٌ على سائرِ الخلقِ شريفةٌ عند اللهِ تعالى، وهو إنسانٌ أُوحي إليه بشرعٍ وإن لم يُؤمرْ بتبليغِه، فإن أُمرَ بتبليغِه فرسولٌ أيضًا.

وعرَّفه بعضُ العلماءِ بأنَّه: من أتى مُقرِّرًا لشريعةِ غيرِه وناصرًا لها من غيرِ أن يأتي بشرعٍ جديدٍ، والمرادُ به هنا نبيُّنا محمَّد ﷺ.

(**هَاشِمِيٍّ**) صفةٌ له، نسبةً إلى هاشمٍ جَدِّ أبيه، إذ هو محمَّد ﷺ بنُ عبدِ اللهِ بنِ عبدِ المطَّلبِ بنِ هاشمِ بنِ عبدِ مناف بن قُصيِّ بنِ كِلابِ بنِ مرَّةَ بنِ كعبِ بنِ لؤيِّ ابنِ غالبِ بنِ فِهْرِ بنِ مالكِ بنِ النَّضْرِ بنِ كِنَانةَ بنِ خُزيْمَةَ بنِ مُدرَكَةَ بن إلياسِ بنِ مُضَرِ بنِ نِزَارِ بنِ معدِّ بنِ عدنان.

واسمُ هاشمٍ عمرو، وإنما قيل له هاشمٌ، لأنَّه أوَّلُ مَن هشَّم الثَّريدَ لقومِه بمكَّةَ، وخصَّ به لأنَّ قبيلَتَه أشرفُ قبائل قريشٍ. فقد صحَّ مرفوعًا: «أنَّ اللهَ اختار خَلْقَه فاختار منهم بني آدمَ، واختار بني آدمَ فاختار منهم العربَ، واختار العربَ فاختار منهم قريشًا، واختار قريشًا فاختار منهم بني هاشمٍ» الحديث[٢].

---

(١) أخرجه الحاكمُ في «المستدرك» (٢: ٢٥١)، والديلمي في «الفردوس بمأثور الخطاب» (٣: ٤٢٠).

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك» (٤: ٧٣)، والطبراني في «المعجم الأوسط» (٦: ١٩٩) =

وأخرج مسلمٌ وغيرُه عن واثلةَ بنِ الأسقعِ قال، قال رسولُ اللهِ ﷺ: «إنَّ اللهَ اصطفى من وَلَدِ إبراهيمَ إسماعيلَ، واصطفى من وَلَدِ إسماعيلَ بني كِنَانة، واصطفى من بني كِنَانة قريشًا، واصطفى من قريشٍ بني هاشمٍ واصطفاني من بني هاشمٍ»[1].

(ذِي جَمَالِ) صفةٌ بعد صفةٍ، والمرادُ به صاحبُ الأخلاقِ الجميلةِ الكاملةِ[2].

إمَــامِ الأَنْبِيــاءِ بِــلا اخْتِلافٍ وَتــاجِ الأَصْفِياءِ بِــلا اخْتِلالِ

(إمامِ) بالجرِّ نعتٌ لـ«نبيٍّ» مضافٌ إلى (الأَنْبِياءِ) على معنى اللامِ، (بِلا اخْتِلافٍ) في إمامتِه ليلةَ أُسْريَ به من المسجد الحرام إلى المسجدِ الأقصى للرسلِ الكرامِ فيه، قبل عروجِه إلى السَّماءِ.

فقد رُوي: أن اللهَ تعالى أحياهم فصلّوا خلفَه، وكانت الصَّلاةُ بهم ركعتَيْن، قرأ في الأولى «قُلْ يا أيُّها الكافرون»، وفي الثانية الإخلاصَ، وكانوا عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ سبعةَ صفوفٍ، ثلاثةٌ منهم مرسَلون، وصلَّت الملائكةُ عليهم السَّلامُ معهم، وهذا من خصائِصه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ.

وكونُ الصَّلاةِ ذاتَ ركوعٍ وسجودٍ ذهب إليه الأكثرون، وعند البعضِ أنَّها كانت

= وفي «المعجم الكبير» (١٢: ٤٥٥)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (١: ١٧٢) وفي «شعب الإيمان» رقم (١٤٩٢).

(١) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٦٠٧٧)، باب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجرِ عليه.

(٢) قال العلّامة ملا علي القاري: والحاصلُ أنه كان موصوفًا بنعوتِ الكمالِ من نعتَي الجلالِ والجمالِ، حيث كان مظهرًا لكمالِ الله تعالى، إلا أن نعتَ الجمالِ كان غالبًا عليه تخلقًا بأخلاقِ اللهِ سبحانه، وهذا حالُ إبراهيمَ وعيسى عليهما السلامُ، بخلافِ حالِ موسى ونوحٍ عليهما السلامُ، حيث كانت الجلاليةُ غالبةً عليهما. يُنظر: «ضوء المعالي» (ص٨٧).

دعاءً، وإلى الصَّلاةِ فيه ذهب جماعةٌ، وأخرى إلى القولِ بأنَّ صلاةَ الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ خلفه جميعًا ركعتَيْن إنَّما كانت في السَّماءِ، وكانت صلاتُهم خلفه ﷺ على طريقِ تمثيلِ النَّفسِ وتطوُّرِها بعد المماتِ، لِما صحَّ أنَّه ﷺ لـمَّا أُسريَ به كان نائمًا في بيتِ أم هاني، ولـمَّا رجع من ليلتِه وقصَّ القصةَ عليها قال لها: مُثِّل لي النَّبيون وصلَّيتُ بهم، وسيأتي قريبًا تحقيقُ ذلك في محلِّه.

ويـحتملُ أن يرادَ به تقدُّمُه يومَ الجزاءِ على سائرِ الأنبياءِ عند نَشْرِ اللواءِ ودخولِه الجنَّةَ أمامهم، حسْبَ ما يُستفاد من منطوقِ خبرِ رواه الترمذيُّ وغيرُه وحسَّنه الدَّارَقُطْنيُّ، وهو قولُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «ما من نبيٍّ؛ آدمَ فمن سواه، إلا تحت لوائي يومَ القيامةِ ولا فخرَ»(١)؛ أي: ولا فخرَ أكملُ من هذا، أو معناه: لا أفتخرُ بذلك؛ وخبرِ: «أنا سيِّدُ النَّاسِ يومَ القيامةِ»(٢)؛ والمرادُ من وَلَدِ آدمَ في خبرِ: «أنا سَيِّدُ وَلَدِ آدمَ ولا فخرَ» النَّوعُ الإنسانيُّ، فيكون معنى هذا الحديثِ وما قبله واحدًا، وتَوقُّفُ فريقٍ في تفضيلِه على آدمَ عليه السَّلامُ محتجًّا بهذا الحديثِ لعدمِ شمولِه إيَّاه ـ ليس بشيءٍ، لدخولِه في عمومِ الحديثَيْن السَّابقَيْن، وغيرِهما كقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «أنا أكرمُ الأوَّلين والآخرين على اللهِ تعالى ولا فخرَ»(٣). فقد كان ﷺ نبيًّا حيث لا آدمَ ولا طينَ ولا ماء، وليس إذ ذاك سوى العماءِ سماء.

رُوي عن ابنِ عباسٍ رضي اللهُ عنهما أنه قال: ما خلق اللهُ وما ذَرَأَ وما بَرَأَ نفسًا

---

(١) يُنظر: «الجامع الكبير» للترمذي رقم (٣١٤٨)، باب: ومن سورةِ بني إسرائيل، وفي المناقب، باب: في فضلِ النبيِّ ﷺ (٣٦١٥).

(٢) أخرجه البخاريُّ في «صحيحه» رقم (٤٧١٢)، كتاب: التفسير، سورة بني إسرائيل، والإمامُ مسلمٍ في «صحيحه» رقم (٥٠١)، باب: أدنى أهلِ الجنةِ منزلةً فيها.

(٣) أخرجه الإمامُ الترمذيُّ في «الجامع الكبير» رقم (٣٦١٦)، باب في فضل النبي ﷺ، و«سنن الدارمي» (١: ٣٩).

أكرمَ عليه من محمدٍ ﷺ، وما سمعت الله سبحانه أقسم بحياةِ أحدٍ غيره، فهو ﷺ أكملُ الأنبياءِ والرُّسلِ لمزيدِ كمالِ بشريته ومَلَكِيَّتِه؛ فإنه ﷺ له جهتان: جهةٌ مَلَكِيةٌ يستفيضُ بها، وجهةٌ بشريَّةٌ يُفيضُ بها، وليس لأحدٍ منهم عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ اجتماعُ هذين الكمالَيْن حسبَ اجتماعِهما فيه(١).

وأنَّه أكرمَهم وأفضلَهم بتفضيلِ اللهِ تعالى له، كما ذهب إليه أهلُ الحقِّ، لا بأفضليةِ العملِ كما ذهب إليه المعتزلةُ، ومن ثَمَّ قالوا: إنَّ المَلَكَ مطلقًا أفضلُ من البشرِ مطلقًا لزيادةِ أعمالِهم بلا خلافٍ، ويؤيِّدُ ما عليه أهلُ الحقِّ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥]، أي: بالفضائلِ النَّفسيَّةِ والمزايا القدسيَّةِ؛ وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، حيث أضاف التَّفضيلَ إلى ذاتِه تعالى لا إلى نفسِ العملِ؛ وأما قولُه تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٣٦]، فبمعنى أنَّه نؤمنُ بكلِّهم، وهو تعريضٌ لليهودِ فيما حكاه اللهُ عنهم، ويقولون نؤمنُ ببعضٍ ونكفرُ ببعضٍ.

ومن البراهينِ القاطعةِ بتفضيلِه على جميعِ الأنبياءِ والرُّسلِ الكرامِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ، اختصاصُه بالرِّسالةِ العامَّةِ إلى الخلقِ أجمعين، قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]. فشملت رسالتُه الإنسَ

(١) يقول الشيخُ أبو عبدِ اللهِ البكيُّ الكوميُّ التونسيُّ: له ﷺ حيثيتان: حيثيةٌ ابتدائيةٌ، وبها حصل له الكمالُ الاختصاصيُّ المتوحدُ، وحيثيةٌ انتهائيةٌ، وبها حصل له الكمالُ المتكثِّرُ الذي انقسم على الحقائقِ النبويةِ، وله منه ﷺ الحظُّ الوافرُ الجامعُ بين كمالاتِهم كلِّهم. وقد قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: ٩٠]، فمن حيث الكمالُ الاختصاصيُّ كان رسولًا لجميعِ العالمِ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ومن حيث كمالُه الجمعيُّ الاشتراكيُّ كان رسولًا للإنسِ والجنِّ ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: ٢٨]. يُنظر: «تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب» (ص٢١٢).

والجنَّ. وكونُه ﷺ مرسلًا إليهما ممَّا وقع الإجماعُ عليه، وعُلِم من الدِّينِ بالضَّرورةِ حتى قالوا بكفرِ منكرِه، بل هو مرسَلٌ إلى الملائكةِ أيضًا، وإرسالُه ﷺ إليهم إنَّما هو إرسالُ تشريفٍ لا إرسالُ تكليفٍ؛ لأنَّهم ليسوا بمكلَّفين على الرَّاجحِ، أي: إذعانُهم لشرفِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، ودخولُهم تحت دعوتِه، واتِّباعُه، تشريفًا على سائرِ المرسلين عليهم السَّلامُ.

والفرقُ بين رسالةِ نبيِّنا ﷺ وبين رسالةِ نوحٍ عليه السلامُ، على القولِ بعمومِ بعثتِه إلى أهلِ الأرضِ ـ أنَّ اختصاصَ عمومِ رسالةِ نبيِّنا ﷺ شمولُها للإنسِ والجنِّ، وكذا الملائكةُ على ما ذكرناه، وكونُها لـمَن بعده إلى يومِ القيامةِ، ولم يثبت ذلك لنوحٍ عليه السَّلامُ، ولا لأحدٍ من جميعِ الرُّسلِ قبل نوحٍ وبعده.

والإنسُ والجنُّ هم المرادُ بالثَّقلَيْن، وسمُّوا بذلك إما لثقلِهما بالذُّنوبِ أو لكونِهما ثقيلَيْن على وجهِ الأرضِ، وقد ثبت أنَّ الجنَّ قصدوا النبيَّ ﷺ وسمعوا عنه القرآنَ، وأخذوا منه الشَّرائعَ، وقال لهم: «لكم كلُّ عظمٍ وروَثٍ وما لم يُذكر اسمُ اللهِ عليه»، ولأجلِ ذلك نهى النبيُّ ﷺ عن الاستنجاءِ بالعظمِ والرَّوْثِ.

وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]؛ أي: إنَّ اللهَ تعالى أرسله رحمةً للنَّاسِ أجمعين، مؤمِنِهم وكافِرِهم في الدِّينِ والدنيا؛ أما في الدِّينِ: فلأنَّه ﷺ بُعِثَ والناسُ في الجاهليةِ والضَّلالِ متحيرون لطولِ مدَّتِهم، ووقوعِ الاختلافِ في كتبِهم، ولا سبيلَ لهم إلى الحقِّ، فدعاهم إلى اللهِ تعالى، وبيَّنَ لهم سبيلَ الصَّوابِ، وأما في الدنيا: فلأنَّهم تخلَّصوا به من الذُّلِّ، ونصروا بركةَ دينِه. وأما كونُه رحمةً في حقِّ الكفارِ أمَّنهم ببعثتِه ﷺ من الخَسْفِ، والـمَسْخِ، والقَذْفِ والاستئصالِ.

وزَعْمُ بعضِهم أنَّ العالمين في الآيةِ خاصٌّ بالمؤمنين ليس بشـيءٍ، فلا فرقَ

بين المؤمنِ والكافرِ في ذلك، على أنَّ خيريَّةَ أمَّتِه على سائرِ الأممِ عليه السَّلامُ، المصـرَّحَ بها في قولِه تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] - أدلُّ دليلٍ على أنَّه ﷺ خيرُ جميعِ الأنبياءِ، إذ لا شكَّ أنَّ شَرَفَ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَـرَفِ نبيِّها، وفي قولِه تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَتَبۡنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعۡدِ ٱلذِّكۡرِ أَنَّ ٱلۡأَرۡضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥] إيذانٌ بأنَّه ﷺ خاتَمُ الأنبياءِ وأفضلُهم، وأنَّ أمتَه خيرُ الأممِ، فإنَّ عبادَه الصَّالحين الذين يرثون الأرضَ محمدٌ ﷺ وأمَّتُهُ.

وأخرج الإمامُ أحمدُ عن عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه أنَّه قال: قال رسولُ ﷺ: «أُعطيتُ ما لم يُعطَ أحدٌ من الأنبياءِ، نُصرتُ بالرُّعبِ، وأُعطيتُ مفاتيحَ الأرضِ، وسُمِّيتُ أحمدَ، وجُعِلَ التُّرابُ لي طَهُورًا، وجُعلتْ أمتي خيرَ الأممِ»[1]. فهو ﷺ أفضلُ المخلوقاتِ على الإطلاقِ.

وأما حديثُ «لا تُفاضِلوا بيني وبين الأنبياءِ» الصَّريحُ بحسْبِ الظَّاهرِ في الدِّلالةِ على منعِ تفضيلِ بعضِ الأنبياءِ على بعضٍ؛ وحديثُ «ذاك إبراهيمُ»[2] جوابًا لـمَن قال له عليه السَّلامُ: يا خيرَ البريَّةِ، إلى غيرِ ذلك من الأخبارِ الواردةِ على هذا الطَّرْزِ؛ فقد أجاب غيرُ واحدٍ من الفضلاءِ عنها بما حاصلُه:

أنَّ ما ورد من النَّهي عن المفاضلةِ في الحديثِ الأوَّلِ، والتَّصـريحِ بأفضليةِ إبراهيمَ عليه السَّلامُ في الثَّاني وما شاكلهما - محمولٌ على مزيدِ التَّواضعِ منه، وغايةِ رعايةِ الأدبِ مع إخوانِه من الأنبياءِ عليهم السَّلامُ، على أنَّه يحتملُ وقوعُ ذلك منه

(١) يُنظر: «مسند الإمام أحمد» (٢: ١٥٦).

(٢) أخرجه الإمامُ مسلم في «صحيحه» رقم (٦٢٨٧)، باب: من فضائلِ إبراهيمَ الخليل، وأبو داود في «سننه» رقم (٤٦٧٢)، كتاب: السنة، باب: التخيير بين الأنبياء، و«مسند الإمام أحمد» (٢٠: ٢١١).

قبل علمِه بأنَّه سَيِّدُ وَلَدِ آدمَ. ويحتملُ أنَّه عليه السَّلامُ شَمَّ مِنْ فِيِّ القائلِ أو غيرِه رائحةَ الانتقاصِ، أو شَامَّ في خواطِرِهم لائحةَ الازدراءِ بالمفضَّلِ عليه، ويحتملُ غيرُ ذلك.

وفي كونِه ﷺ أفضلَ من المجموعِ، أم أفضلَ من الجميعِ فقط دون المجموعِ ـ خلافٌ، والأرجحُ الأولُ، وكونُ الأفضلِ بعد نبيِّنا ﷺ آدمُ أو نوحٌ أو إبراهيمُ أو موسى أو عيسى عليهم السَّلامُ، فيه خلافٌ أيضًا.

ولما كان التَّاجُ؛ أشرفُ أنواعِ الحُلِيِّ لشرفِيَّةِ محلِّه، إذ من عاداتِ الملوكِ لبسُه في رؤوسِهم ـ أمارةَ الإمارةِ وعلامَةَ الرِّياسةِ، خصَّ النَّاظمُ رحمه اللهُ تعالى نبيَّنا عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ به؛ حيث قال: (**وَتَاجِ الأَصْفِياء**) وهو جمعُ صفيٍّ من صفى وتنزَّه عن الأخلاقِ اللَّئيمة، وتزكَّى عن الصِّفاتِ الذَّميمة، وتحلَّى بكلِّ سَجيَّةٍ كريمة، والمرادُ بهم الرُّسلُ، فيكون شاملًا لغيرِهم بالطَّريقِ الأَوْلى.

(**بِلا اخْتِلالِ**) فيهم لارتفاعِ شأنِهم، ووفورِ شرفِهم، وعلوِّ درجاتِهم، وجلالةِ مراتِبِهم، وسمُوِّ مقاماتِهم.

وَبـاقٍ شَرْعُـهُ في كُلِّ وَقْـتٍ ... إلى يَـوْمِ القِيامَـةِ وَارْتِحـالِ

(**بَاقٍ**) خبرٌ مقدمٌ، مبتدؤه (**شَرْعُهُ**) وهو مصدرٌ من شَرَعَهُ إذا سَنَّه ثمَّ جُعل اسمًا لنهجِ الطَّريقِ الواضحِ، يقالُ: شرعتُ له طريقًا واضحًا، ويسمَّى شَرْعًا وشِرْعةً وشريعةً، واستُعير ذلك للطَّريقةِ الإلهيةِ من الدِّينِ.

وفي «مفردات الراغب»[1] قال بعضُهم: وسمِّيت الشَّريعةُ شريعةً تشبيهًا

---

(١) يُنظر: «مفردات غريب القرآن» (ص٢٥٨).

بشريعةِ الماءِ، من حيث إنَّ مَن شرع فيها على الحقيقةِ والصِّدقِ رُويَ وتطهَّر، وأعني بالرَّيِّ ما قال بعضُ الحكماءِ: كنتُ أشربُ فلا أُروى، فلمَّا عرفتُ اللهَ رُويتُ بلا شُربٍ. وبالتَّطهيرِ ما قال عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وفي «البحر»[1]: الشَّريعةُ في كلامِ العربِ الموضعُ الذي يَرِدُ منه النَّاسُ في أنهارٍ ونحوِها، فشريعةُ الدِّينِ من ذلك، من حيث يَرِدُ النَّاسُ منها أمرَ اللهِ تعالى ورحمَتَه والقربَ منه عزَّ وجلَّ.

(**فِي كُلِّ وَقْتٍ**) ظرفٌ لـ«باقٍ»، و(**إِلَى يَوْمِ القِيَامَةِ**) متعلِّقٌ به، وغايةٌ له.

(**وَارْتِحَالِ**) معطوفٌ على «يومِ» عطفَ تفسيرٍ؛ أي: شرعُ نبيِّنا محمَّدٍ ﷺ باقٍ لا يُنسخُ بشرعِ غيرِه كما نُسخ شرعُ غيرِه بشرعِه، إذ لا نبيَّ بعده، فيكونُ شرعُه منسوخًا بشرعِه؛ لأنَّ النَّسخَ إنَّما يكونُ بوحيٍ إلى نبيٍّ، وهو خاتَمُ النبيِّين بالنُّصوصِ الصَّريحةِ، والأخبارِ الصَّحيحةِ المتقدِّمِ بعضُها، المعلِنةِ بعدمِ بَعْثةِ غيرِه بعده.

ولأنَّه ضبَطَ أحوالَ الخلقِ وأحكامَهم بالوحي والإلهامِ على سبيلِ التَّفصيلِ والإجمالِ على أنَّ في ورثتِه من أمَّتِه كفايةً عنه في إظهارِ ما أُبهِمَ من الأحكامِ، وتمييزِ ما تشابه من الأحوالِ بالأصولِ الأربعةِ، وهي الكتابُ والسنَّةُ والإجماعُ والقياسُ، ولا شكَّ في كونِهم أعلمَ وأزكى وأعقلَ من علماءِ سائرِ الأممِ لما ورد فيهم.

وفي قولِه: «في كلِّ وقتٍ» إيماءٌ إلى ردِّ ما ذهب إليه الجهميةُ من انتهاءِ شريعتِه أو شيءٍ منها بنزولِ عيسى عليه السَّلامُ، وتنبيهٌ على أنَّ شريعةَ نبيِّنا لا تزال مصونةً في كلِّ زمانٍ حتى نزولِه من السَّماءِ، فإنَّه يَعمل بجميعِها ولا يَترك منها شيئًا.

---

(١) يُنظر: «البحر المحيط» لأبي حيان الأندلسي (٩: ٤١٩).

وأمَّا وضعُه عليه السَّلامُ الجزيةَ عن النَّصارى، بمعنى عدمِ قبولِ غيرِ الإسلامِ منهم لرفعِ السَّيفِ عنهم، فقد وردتْ به الأخبارُ الثَّابتةُ في الصَّحيحَيْن[١] مصرِّحةً بأنَّ انتهاءَ وقتِ شرعيةِ التَّقريرِ بالجزيةِ يكون بنزولِ عيسى عليه السَّلامُ، فعدمُ التَّقريرِ بها حكمٌ بشريعةِ نبيِّنا ﷺ لا أنَّ العملَ به وبغيرِه شريعةٌ له؛ لأنَّ شريعتَه منسوخةٌ بشريعةِ نبيِّنا ﷺ، ولا قائلَ بالوحي إليه بعد نزولِه عليه السَّلامُ بنَصْبِ حكمٍ شرعيٍّ، فيتحقَّقُ كونُه خليفةً له متمسِّكًا بشريعتِه كما تقدَّم. والوحي الثَّابتُ له بعد نزولِه عليه السَّلامُ، فيما أخرجه مسلمٌ وأبو داود والترمذيُّ والنسائيُّ وابنُ ماجه[٢] من حديثٍ طويلٍ، أنَّ اللهَ تعالى يوحي إلى عيسى عليه السلامُ بعد أن يَقتلَ الدَّجالَ: إنِّي قد أخرجتُ عِبادًا من عبادي لا يَدانِ لك بقتالِهم فحَرِّزْ عبادي إلى الطُّورِ؛ أي: إنِّي أظهرتُ جماعةَ عبادٍ من عبادي منقادين لقضائي، ولا قدرةَ ولا طاقةَ لأحدٍ بقتالِهم.

وفي التَّعبيرِ عن الطَّاقةِ باليدِ إشارةٌ إلى أنَّ المباشرةَ والمدافعةَ إنَّما تكون بها، وتثنيتُها مبالغةٌ في العجزِ عن قتالِهم، وكنايةٌ عن امتيازِهم بعدمِ القدرةِ على دفعِهم،

---

(١) الجزية: عبارةٌ عن المالِ الذي يَعقِد الكتابيُّ عليه الذمةَ، كأنها جَزَتْ عن قتلِه. يُنظر: البخاريُّ في «صحيحه» رقم (٢٢٢٢) في البيوع، باب: قتل الخنزير، ومسلمٌ في «صحيحه» رقم (١٥٥) في الإيمان، باب: نزول عيسى بنِ مريمَ حاكمًا بشريعةِ نبيِّنا ﷺ.
ولفظُ البخاريِّ: «والذي نفسي بيدِه ليوشكنَّ أن ينزل فيكم ابنُ مريمَ حكمًا مقسطًا، فيكسر الصليبَ، ويقتل الخنزيرَ، ويضع الجزيةَ، ويفيض المال حتى لا يقبله أحدٌ».
قال الإمامُ النووي في «شرح مسلم» (٢: ١٩٠): قولُه ﷺ: حكمًا؛ أي: ينزل حاكمًا بهذه الشريعةِ، لا ينزل نبيًّا برسالةٍ مستقلةٍ وشريعةٍ ناسخةٍ، بل هو حاكمٌ من حكامِ هذه الأمةِ، والمقسطُ العادلُ.

(٢) يُنظر: صحيحُ الإمامِ مسلمٍ رقم (٢٩٣٧)، باب: ذكر الدجال، وسنن الإمام الترمذي رقم (٢٢٤٠)، باب: ما جاء في فتنة الدجال، وسنن الإمام ابن ماجه رقم (٤٠٧٥)، باب: فتنة الدجال.

ويحتملُ أن يكونَ في التَّثنيةِ إيماءٌ إلى العجزِ عن دفعِ كلٍّ منهما.

«فحَرِّزْ عبادي»، أمرٌ من التَّحريزِ مأخوذٌ من الحِرْزِ؛ أي: احفظهم وضمَّهم إلى الطُّورِ واجعله لهم حِرْزًا.

والمرادُ بالعبادِ الأُوَلِ يأجوجُ ومأجوجُ، وبالثَّاني المؤمنون الذين نجوا من فتنةِ الدَّجالِ واجتمعوا بعيسى عليه السَّلامُ إنَّما هو ليس مما فيه نَصْبُ حُكمٍ شرعيٍّ إلى يومِ القيامةِ؛ أي: إلى وقتِ قيامِ السَّاعةِ، وارتحالِ جميعِ الخلقِ عن الدُّنيا إلى الآخرةِ، وهو أوَّلُ القيامِ.

فقد ورد عن عثمانَ رضي اللهُ تعالى عنه قال: سمعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقول: «إنَّ القبرَ أوَّلُ منزلٍ من منازلِ الآخرةِ، فمَن نجا منه وجد ما بعده أيسرَ منه، ومن لم ينجُ منه وجد ما بعده أشدَّ منه»(١).

وَحَقٌّ أَمْرُ مِعْرَاجٍ وَصِدْقٌ ... فَفِيْهِ نَصُّ أَخْبَارٍ عَوَالِ

(وَحَقٌّ) الحَقُّ هو ضدُّ الباطلِ، كما أنَّ الصِّدقَ ضدُّ الكذبِ، وفسَّر غيرُ واحدٍ الحقَّ والصِّدقَ بمطابقةِ النِّسبةِ للواقعِ، والباطلَ والكذبَ بعدمِ مطابقتِها له، ويفسَّر الحقُّ بالأمرِ الثَّابتِ، وشاع استعمالُه في الاعتقاداتِ، واستعمالُ الصِّدقِ في الأخبارِ، وهو على ما قيل أبلغُ من الصِّدقِ؛ لأنَّ الصِّدقَ ما طابق الواقعَ، والحقَّ ما طابقه الواقعُ.

وقد مرَّ بعضُ الكلامِ عليه في أوَّلِ الكتابِ، وهو خبرٌ مقدَّمٌ على مبتدئِه وهو (أَمْرُ مِعْرَاجٍ)، والمعراجُ مفعالٌ من العروجِ؛ أي: الآلةُ التي يُعْرَجُ فيها؛ أي: يُصْعَد،

(١) أخرجه الإمام الترمذي في «سننه» رقم (٢٣٠٨)، باب: ما جاء في ذكر الموت.

وهو بمنزلةِ السُّلمِ لكن لا يُعلم كيف هو، وحكمُه كحكمِ غيرِه من المغيَّباتِ نؤمنُ به ولا نشتغلُ بكيفيَّتِه.

(وَصِدْقٌ) معطوفٌ على «حقٌّ»، والفاءُ مسبِّبةٌ.

و(فيهِ) بإشباعِ الضميرِ العائدِ إلى أمرِ معراجٍ خبرٌ مقدَّمٌ على مبتدئِه، وهو «نَصُّ أخبارٍ» جمع خبرٍ.

و(عَوالٍ) صفةٌ لـ«أخبار»، جمعٌ لعالٍ أو لعاليةٍ؛ أي: ثابتٌ أمرُ معراجِ نبيِّنا ﷺ ومطابقٌ للواقعِ خبرُه، وفيه أحاديثُ منزَّهةٌ عن الرَّيبِ والشَّكِّ مصونةٌ عن الطَّعنِ والرَّدِّ، كادت تبلغ بشهرتِها حدَّ التَّواترِ، إلا أنَّ الخلافَ في كونه منامًا أو يَقظةً قبل الوحي أو بعده، وبالجسمِ مع الروحِ أو بالروحِ فقط؟

والذي عليه معوَّلُ أهلِ الحقِّ: أنَّه يقظةٌ لا منامٌ، وأنَّه وَقَعَ له عليه السَّلامُ مرَّتين؛ مرةً قبل الوحي ومرةً بعده، فأمَّا ما كان قبل الوحي فهو رؤيا في المنامِ، وهو معنى قولِ معاويةَ حين سُئل عن المعراجِ: «رؤيا صالحةٌ أراه اللهُ تعالى»، وقولِ محيي السنَّةِ البغويِّ حين سُئل عنه أيضًا. وأمَّا ما كان بعده، فهو يقظةٌ، وعليه الجمهورُ[1]، وذلك في رجبٍ في سبعةٍ وعشرين منه قبل الهجرةِ بسنةٍ، وقيل: بسنةٍ وشهرَيْن تحقيقًا لرؤياه من قبل.

ومثلُ هذا ما وقع له عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ في فتح مكَّةَ، فإنَّه رآه في المنامِ سنةَ ستٍّ من الهجرةِ ثم كان تحقيقُه سنةَ ثمانٍ منها، وقيل: إنَّه كان في ربيعِ الأوَّلِ في سبعَ عشرةَ منه.

(١) قال الباجوري في «شرح الجوهرة» (ص١١٤): فإن قيل: فما الفرقُ بين كونه منامًا وبين كونه بالروحِ؟ أجيب بأنه على كونه منامًا يكون في حالةِ النومِ، وعلى كونه بالروحِ لا نومَ أصلًا، بل الروحُ تذهبُ للأمكنةِ المخصوصةِ، والجسدُ في هذه الحالةِ يكون كالغافلِ.

وقيل: في شهرِ رمضانَ، وقيل: في شوالٍ، وكان اللَّيلة السَّابعة والعشرين منه، وهي ليلةُ السبتِ أو ليلةُ الجمعةِ لمكانِ فضلِها، وصحَّح غيرُ واحدٍ من العلماءِ أنَّها كانت ليلةَ الاثنين، وليلةُ المعراجِ عند الجمهورِ أفضلُ من ليلةِ القدرِ التي هي أفضلُ اللَّيالي.

وعُمرُه ﷺ إذ ذاك إحدى وخمسون سنةً وتسعةُ أشهرٍ وثمانيةٌ وعشرون يومًا، وكان على ما قيل: سنةَ خمسٍ أو ستٍّ من النبوَّةِ.

وقيل: إنَّه بعد النبوَّة بعشرِ سنين وثلاثةِ أشهرٍ، والصَّحيحُ أنَّه بالرُّوحِ والجسدِ لا بالرُّوحِ فقط لقولِه تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [الإسراء: ١].

والعبدُ عبارةٌ عن مجموعِ الجسدِ والرُّوح، كما أنَّ الإنسانَ اسمٌ لمجموعِ الجسدِ والرُّوحِ، وكان من حديثِ الإسراءِ: أنَّه ﷺ أُسري بجسدِه في اليَقظةِ على الصَّحيحِ من المسجدِ الحرامِ إلى المسجدِ الأقصى راكبًا على البُراقِ، صَحِبه جبرائيلُ عليه السَّلامُ فنزل هناك وصلَّى بالأنبياءِ إمامًا، وربَطَ البُراقَ بحلقةِ بابِ المسجدِ في بعضِ ليلةٍ وبينهما مسيرةُ أربعين ليلةً.

ثمَّ عُرج به من بيتِ المقدسِ تلك اللَّيلةَ إلى سماءِ الدنيا، فاستفتح له جبرائيلُ فَفُتِحَ لهما، فرأى هناك آدمَ أبا البشرِ فسلَّم عليه ورحَّب به وردَّ عليه السَّلامَ وأقرَّ بنبوَّتِه. ثمَّ عُرج به إلى السَّماءِ الثَّانيةِ، فرأى فيها يحيى بنَ زكريّا وعيسى بنَ مريمَ، فسلَّم عليهما وردَّا عليه السَّلامَ وأقرَّا بنبوَّته. ثمَّ عُرج به إلى السَّماءِ الثَّالثةِ، فرأى فيها يوسفَ عليه السَّلامُ، فرحَّب به وأقرَّ بنبوَّتِه، ثمَّ عُرج به إلى السَّماءِ الرَّابعةِ، فرأى فيها إدريسَ فسلَّم عليه ورحَّب به وأقرَّ بنبوَّته.

ثمَّ عُرج به إلى السَّماءِ الخامسةِ، فرأى فيها هارونَ بنَ عمرانَ فسلَّم عليه ورحَّب به وأقرَّ بنبوَّتِه، ثمَّ عُرج به إلى السَّماءِ السَّادسةِ، فرأى فيها موسى عليه السَّلامُ فسلَّم عليه ورحَّب به وأقرَّ بنبوَّتِه، فلمَّا جاوزه بكى موسى عليه السَّلامُ، فقيل له: ما يُبكيك؟ فقال: كيف لا أبكي وغلامٌ بُعث من بعدي يدخلُ الجنَّةَ من أمَّته أكثرُ ممَّا يدخلُها من أمَّتي.

ثمَّ عُرج به إلى السَّماءِ السَّابعةِ، فرأى فيها إبراهيمَ عليه السَّلامُ فسلَّم عليه ورحَّب به وأقرَّ بنبوَّتِه، ثمَّ رُفع به إلى سدرةِ المنتهى، ثمَّ رُفع به إلى البيتِ المعمورِ، ثمَّ عُرج به إلى الجبارِ جلَّ جلالُه وتقدَّست أسماؤه، فدنا منه حتى كان قاب قوسَيْن أو أدنى فأوحى إلى عبدِه ما أوحى.

وفرض عليه خمسين صلاةً، فرجع حتى مرَّ على موسى عليه السَّلامُ، فقال: بمَ أُمرت؟ فقال: أُمرت بخمسين صلاةً، فقال: أُمَّتُك لا تطيقُ ذلك، ارجع إلى ربِّك فاسأَلْه التَّخفيفَ لأمَّتِك، فالتفت إلى جبرائيلَ كأنه يستشيرُه بذلك، فأشار عليه، ثم علا به جبرائيلُ حتى أتى به الجبارَ تبارك وتعالى، هذا لفظُ البخاريِّ في «صحيحِه»[1]، فوضع عنه عشرًا ثم نزل حتى مرَّ بموسى فأخبره، فقال: ارجع إلى ربِّك فاسأله التَّخفيفَ فلم يزلْ يتردَّدُ بين موسى عليه السَّلامُ وبين اللهِ تبارك وتعالى حتى جعلها خمسًا، فأمره موسى بالرُّجوعِ وسؤالِ التَّخفيفِ، فقال: قد استحيَيْتُ من ربِّي ولكن أرضى وأُسلِّمُ، فلمَّا نفذ نادى منادٍ قد أمضيتُ فريضتي وخفَّفتُ عن عبادي.

ورؤيةُ النبيِّ ﷺ للأنبياءِ في السَّماءِ ومكالـمَتُه إيَّاهم، وما جرى بينه وبين موسى عليه السَّلامُ في أمرِ الصَّلاةِ المفروضةِ، إنَّما كان ذاك على طريقِ تمثيلِ النَّفسِ وتطوُّرِها بعد المماتِ، على ما ذهب إليه بعضُ الأجلَّةِ لما صحَّ: «أنَّه ﷺ

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٣٦٧٤)، كتاب: فضائل الصحابة، باب: المعراج.

رأى موسى عليه السَّلامُ ليلةَ أُسريَ به يصلّي في قبرِه عند الكُثَيبِ الأحمرِ»[1]، ورآه في السَّماءِ، وكذا قبورُ غيرِه من الأنبياءِ في الأرضِ، ولم يقلْ أحدٌ أنَّهم نُقِلوا منها إلى السَّماءِ، بل إنَّ الأرواحَ القدسيةَ بعد الانتقالِ إلى حظيرةِ ذي الجلالِ لتجرُّدِها، وغايةُ لطافتِها فيها قوةُ التَّجسدِ والتَّطورِ في هذا العالمِ، فتظهرُ متشكِّلةً بصورِ أبدانِها وبصورٍ أخرى مع تعلُّقِها بالأبدانِ الأصليةِ، وذلك كظهورِ جبرائيلَ عليه السَّلامُ عند رسولِ اللهِ ﷺ في صورةِ دِحْيَة الكلبيّ، وفي صورةِ سُراقة، وفي صورةِ أعرابيٍّ لم يعرفوه، وهو لم يفارِقْ سِدرةَ المنتهى.

وقد ادَّعى كثيرٌ من الأولياءِ أنَّهم يرونه ﷺ بعد الوفاةِ في زمانٍ واحدٍ في مواضعَ مختلفةٍ وأماكنَ متعدِّدةٍ شرقيةٍ وغربيةٍ مع كونِ جسدِه الشَّريفِ في قبرِه، فإن روحَه وإن رُفعت إلى المحلِّ الأسمى قد تطورت وظهرت بصورةٍ مرئيَّةٍ بجسدٍ مثاليٍّ، فيجتمعُ بها الكاملون من عبادِ اللهِ.

وادَّعى الشيخُ الأكبرُ قُدِّس سرُّه الأنورُ: الاجتماعَ مع كثيرٍ من الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ، لا سيَّما مع إدريسَ عليه السَّلامُ، ولا مانعَ من تعدُّدِ الجسدِ المثاليِّ عندهم. وبذلك صرَّح الغزاليُّ حيث قال: ليس المرادُ أنَّه يُرَى جسمُه وبدنُه، بل مثالًا له صار ذلك المثالُ آلةً يتأدَّى بها المعنى الذي في نفسِه.

وقال بعضُهم: إنَّ من أرواحِ الأولياءِ ما هو جوَّالٌ في عالمِ المُلْكِ والملكوتِ، وربما يتطورُ بما أَذِن اللهُ أن يتطوَّر به.

قال غيرُ واحدٍ من الأجلَّةِ: تُكسى روحُه بدنًا مثاليًا يتعلَّقُ به، واللهُ أعلمُ بحقيقتِه.

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٣٢٢٦)، كتاب: الأنبياء، باب: وفاة موسى وذكره بعد.

قال العلامةُ أخي الشِّهاب قدَّس اللهُ روحَه في تفسيرِه «روح المعاني»(١): وليست تلك الرُّؤيةُ كالرؤيةِ المتعارفةِ بين النَّاسِ من رؤيةِ بعضِهم لبعضٍ، بل أمرٌ وجدانيٌّ، وحالةٌ برزخيَّةٌ لا يُدرِكُ حقيقةَ ذلك إلا مَن قَويتِ المناسبةُ بين رسولِ اللهِ ﷺ وبين مَن يراه من أمَّتِه المقتفين أثرَ شريعتِه، فمتى قويتْ تلك المناسبةُ قوي أمرُ رؤيتِه إيَّاه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، بل حُكي ذلك عن بعضِ الأولياءِ قدَّس اللهُ أسرارَهم من أنَّهم يرون في وقتٍ واحدٍ في عدَّة مواضعَ، وما ذاك إلا لقوةِ تجرُّدِ نفوسِهم وتقدُّسِها مع بقاءِ نوعِ تعلُّقٍ بأبدانِها الأصليةِ، وهو من الأمورِ المقرَّرةِ المشهورةِ عند السَّادةِ الصوفيةِ. انتهى.

وأنكر العلامةُ التفتازانيُّ على مَن قال مِن الفقهاءِ بتكفيرِ مجوِّز رؤيةِ أحدِ الأولياءِ يومَ عرفة بالبصرةِ مثلًا، ورؤيتِه في ذلك اليومِ على جبلِ عرفة، بناءً على زَعْم أنَّها من المعجزاتِ الممتنعِ صدورُها على يدِ الوليِّ كرامةً له كالإتيانِ بمثلِ القرآنِ أو بمثلِ بعضِه.

فالإسراءُ من المسجدِ الحرامِ إلى بيتِ المقدسِ قطعيٌّ ثبتَ بالكتابِ كما تقدَّم، فمن أنكره فهو كافرٌ، والمعراجُ من الأرضِ إلى السَّماءِ ثابتٌ بالأخبارِ المشهورةِ، فمن أنكره كالمعتزلةِ وغيرِهم الذين قَصَرُوا الإسراءَ إلى بيتِ المقدسِ لا إلى السَّماءِ فهو مبتدِعٌ.

ولا يمتنعُ ذلك عقلًا؛ لأنَّ جوازَ استبعادِ صعودِ البشرِ مُؤْذِنٌ بجوازِ استبعادِ نزولِ الملائكةِ المؤدِّي إلى إنكارِ النبوَّةِ وهو كفرٌ، وكونُ السَّماءِ لها أبوابٌ تُفتحُ ممَّا نطق به القرآنُ العظيمُ قال اللهُ تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَٱسۡتَكۡبَرُواْ عَنۡهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمۡ أَبۡوَٰبُ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأعراف: ٤٠]؛ أي: كما تفتَّحُ لأرواحِ المؤمنين، والأحاديثُ النبويَّةُ

(١) يُنظر: «روح المعاني» (٢٢: ٣٧).

مصرِّحةٌ بذلك فلا حاجةَ إلى التَّأويلِ، ولا داعيَ للعدولِ عن الظَّاهرِ مع إمكانِه.

وأما قولُه تعالى: ﴿وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦]؛ أي: شقوقٍ وفتوقٍ، فالمرادُ منه سلامتُها من كلِّ عيبٍ.

وقولُ مدَّعي امتناعِ قبولِ السَّماءِ الخرقَ والالتئامَ لكونِها فلكًا كرويًّا، والفلكُ لو كان قابلًا لذلك لكانَ قابلًا للحركةِ المستقيمةِ، وهي محالٌ عليه ـ ممَّا لا يتمُّ له عندنا دليلٌ، ولا يكادُ يتَّضحُ لقبولِه من مدَّعِيه سبيلٌ، وقد حقَّق غيرُ واحدٍ من العلماءِ إمكانَ الخرقِ والالتئامِ على السَّماءِ بما لا مزيدَ عليه في كتابٍ من كتبِ الكلامِ، وأنت تعلمُ أنَّ اللهَ سبحانه وتعالى لا يُعجِزه شيءٌ.

قال طاب ثراه في «روح المعاني»(١) عند تفسيرِ قولِه تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَٰمِ﴾ [الفرقان: ٢٥]: وحديثُ «امتناعِ الخرقِ على السَّماءِ» حديثُ خرافةٍ، وقد أنكرته قريشٌ لـمَّا خرج عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ إلى المسجدِ وأخبرهم به، وارتدَّ جماعةٌ ممَّن كانوا أسلموا حين سَمِعوا، وإنَّما إنكارُهم لكونه كان في اليقظةِ، وإلا فالرؤيا لا يُنكرُ منها ما هو أبعدُ من ذلك، وإنَّما كان عروجُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ إلى السَّماءِ بعد الإسراءِ به من مكَّةَ إلى بيتِ المقدسِ تدريجًا لسامِعِه على تصديقِه بالصُّعودِ إلى السَّماءِ، لأنَّه إذا أخبرهم بقطعِ المسافةِ البعيدةِ في الزمانِ اليسيرِ، وذكر لهم على ذلك أدلةً صحيحةً لم يمتنعْ عندهم جوازُ صعودِه إلى السَّماءِ.

والاستدلالُ على ثبوتِ المعراجِ بثبوتِ ما هو بالنِّسبةِ إلى استبعادِ العقلِ له قريبٌ منه، كإحضارِ عرشِ بلقيس من أقصى اليمنِ إلى أقصى الشَّام في مقدارِ لَـمْحِ البصـرِ: ﴿قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠]. وكمشاهدتِنا طلوعَ قرصِ الشَّمسِ في أيسرِ زمانٍ وأسرعِه مع أنَّه قد ثبت في الهندسةِ

---

(١) يُنظر: «روح المعاني» (٢٩: ٩٨).

أنَّ قرصَ الشَّمسِ يزيدُ على كرةِ الأرضِ مئةً ونيفًا وستين مرَّةً، وشعاعُه عند أهلِ الهيئةِ يصلُ إلينا مع ما بيننا وبين الشَّمسِ من البُعدِ والمسافةِ في ثماني دقائقَ وثلاثَ عشرةَ ثانيةً ـ ممكنٌ، بل حصولُ ما ذُكر لنبيِّنا ﷺ أولى بالإمكانِ، فإنَّه ليس ببعيدٍ من قدرةِ اللهِ تعالى أن يجعلَ في بدنِ النبيِّ ﷺ أو في ما يحملُه مثلَ تلك الحركةِ السَّريعةِ.

وإنَّما أُسريَ به ﷺ ليلًا تكريمًا لعلوِّ شأنِه، واحتفالًا برفيعِ قدرِه ومكانِه، فإنَّ اللَّيلَ وقتُ الخلوةِ بخواصِّ الأحبابِ، ومجالسةِ الملوكِ مقرِّبيهم على أريكةِ الأُنسِ برفعِ الحجابِ، ولا يكادُ الملكُ يدعو لحضرتِه ليلًا إلا من حَظِي لديه بمقامِ الاختصاصِ تشريفًا ونيلًا، ومن هنا كان اللَّيلُ عند الأكثرين أفضلَ من النَّهارِ لوقوعِ الإسراءِ فيه.

ولمَّا عُرِجَ به ﷺ تلك اللَّيلةُ في معارجِ التَّجلياتِ بأسرعَ من طرفةِ عينٍ، ورَقَى من منازلِ القربِ رفيعَ الدَّرجاتِ إلى مقامِ قابَ قوسَيْن، دخلَ حظيرةَ قدسٍ لا يشهدُ فيها إلا ربَّه، فأوحى إلى عبدِه ما أوحى، وأخذت بيدِه العنايةُ الإلهيةُ حتى أقرَّته على منصَّةِ الشُّهودِ من غيرِ غيبة «ما كذب الفؤادُ ما رأى»، وسرح طرفُه في رياضِ الملكوتِ فأراه من آياتِه الكبرى، وروى صدرَه من حياضِ الجبروتِ بما تقفُ دونه الأماني حسرى، فعاد ﷺ وأرْدَانُ برودِه تعبَقُ من نشرِ أسرارٍ، وأكمامُ ورودِه تنشَقُّ عن نوارِ أنوارٍ، وليس ذاك ممَّا يتوارى بحجابِ ريبٍ أو شك، ولم يكن للفكرِ من السُّلوكِ في مسالكِ وصفِه إلا العجزُ عن الدَّرْك.

ففي بعض الآثار: «أنَّه ﷺ لمَّا رجع وجد فراشَه لم يَبرُد من أثرِ النومِ»، والموضعُ الذي أُسريَ به منه على ما قاله الحسنُ وقتادةُ: أنَّه كان من نفسِ المسجدِ، ويؤيِّده حديثُ «الصحيحين»[1].

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٣٨٨٧)، والإمام مسلم برقم (٢٦٢).

وقال بعضُهم[١]: إنَّه أُسريَ به عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ من بيتِ أم هاني رضي الله عنها.

وفي «سيرةِ ابنِ هشام»[٢] أنَّها كانت تقولُ: ما أُسريَ برسولِ اللهِ ﷺ إلا وهو في بيتي نائمٌ عندي تلك اللَّيلة.

وقد اختلفت الصَّحابةُ رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين في أنَّه ﷺ هل رأى ربَّه ليلةَ المعراجِ بفؤادِه أم بعينِه؟ فالأكثرُ على أنَّه بفؤادِه، قال غيرُ واحدٍ من العلماءِ: وهو الصَّحيحُ[٣].

فقد أنكرت عائشةُ رضي الله عنها كونَ النبيِّ ﷺ رأى اللهَ تعالى بعينِه، وقالت: مَن زعم أنَّ محمدًا رأى ربَّه ليلةَ المعراجِ فقد كذب، وقالت لـمَن سألها عن ذلك: لقد قفَّ شعري ممَّا قلتَ؛ أي: لقد قام شعري من الفزعِ لكوني سمعتُ ما لا ينبغي أن يقالَ[٤]، وهي كلمةٌ يقولها العربُ عند إنكارِ الشَّيءِ، وبه قال أبو ذرٍّ رضي اللهُ عنه.

أخرج النسائيُّ[٥] عنه أنَّه قال: «رأى رسولُ اللهِ ﷺ ربَّه بقلبِه ولم يرَه ببصـرِه». وهو مرويٌّ أيضًا عن محمدِ بنِ كعبٍ القرضيِّ.

فقد أخرج ابنُ المنذرِ وابنُ أبي حاتمٍ عنه أنَّه قال: قالوا يا رسولَ اللهِ: رأيتَ ربَّك، قال: «رأيتُه بفؤادي مرَّتَين ولم أره بعيني ثمَّ قرأ ما كذب الفؤادُ ما رأى».

---

(١) رواه الطبراني في «المعجم الكبير» (٢٤: ٤٣٢).
(٢) يُنظر: «سيرة ابن هشام» (١: ٤٠٢).
(٣) يُنظر: «الدر المنثور» (٧: ٦٧٨).
(٤) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه رقم (٤٨٥٥)، والإمام مسلم رقم (٢٨٧).
(٥) يُنظر: «سنن النسائي الكبرى» (١٠: ٢٧٦).

وذكر النوويُّ في «شرح صحيح مسلم»[١]: أنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ جعل لفؤادِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بصرًا، فرآه به سبحانه ليلةَ المعراجِ.

وذهب آخرون إلى أنَّ الرُّؤيةَ كانت بالبصرِ، وممَّن قال به ابنُ عباسٍ وابنُ مسعودٍ وأنسٌ وأبو هريرةَ رضي اللهُ عنهم.

وعليه، فإنّكارُ عائشةَ رضي اللهُ عنها لذلك محمولٌ على أنَّ المرادَ من زَعْمِ أنَّ محمدًا رأى ربَّه في نورِه الشَّعشعانيِّ الذي يُذهِبُ بالأبصارِ ولا يقومُ له بصرٌ.

وذهب بعضُ الأجلَّةِ: إلى أنَّه ﷺ رأى ربَّه عزَّ وجلَّ مرَّتين؛ مرةً ببصرِه، ومرةً بفؤادِه.

وعن الإمامِ أحمدَ رضي الله عنه كان يقولُ: إذا سُئل عن الرُّؤية رآه رآه، ويكرِّره حتى ينقطعَ نَفَسُه ولا يزيدُ على ذلك.

وتوقَّف سعيدُ بنِ جبيرٍ في المسألةِ فقال: لا أقولُ أنَّه رآه ولا لم يرَه، وهذا غايةُ الاحتياطِ منه.

واختلف المفسرون في الدُّنوِّ ليلةَ المعراجِ المذكورِ في قولِه تعالى: ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۞ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴾ [النجم: ٨-٩].

فذهب أكثرُهم إلى أنَّه حصل بين جبرائيلَ ومحمدٍ صلى اللهُ عليهما وسلَّم.

فيكونُ المعنى: أنَّ جبرائيلَ عليه السَّلامُ مع عِظَمِ خِلْقتِه دنا من النبيِّ ﷺ هذا الدُّنوَّ، وبعضُهم: إلى أنَّه بين محمدٍ ﷺ وبين اللهِ تعالى، وحينئذٍ يُرادُ بالدُّنوِّ دنوُّ تعظيمٍ واحترامٍ لا دنوُّ مكانٍ وأجسامٍ؛ لأنَّ اللهَ تعالى منزَّهٌ عنه على حدِّ قولِه عليه

---

(١) يُنظر: «شرح النووي على صحيح الإمام مسلم» (٣: ٦).

الصَّلاةُ والسَّلامُ: «ينزلُ ربُّنا إلى سماءِ الدنيا»[١].

فإنَّ المرادَ نزولُ إفضالٍ وقبولٍ وإحسانٍ، لا المرادُ به النُّزولَ المعروفَ بمعنى هبوطِ الجسمِ من المكانِ المرتفعِ تدريجًا إلى مكانٍ أخفضَ منه.

وقولُه تعالى في الحديثِ القدسي: «من تقرَّب إليَّ شبرًا تقرَّبتُ منه ذراعًا، ومن أتاني يمشي أتيته هرولةً»[٢]، فالتَّقرُّب فيه، والإتيانُ هرولةً كنايةٌ عن قربِ الإجابةِ والقبولِ والإحسانِ، وتعجيلُ المأمولِ لا على ظاهرِه، لأنَّ ذلك من صفاتِ الأجسامِ تعالى اللهُ عنه، وقد صحَّ أنَّ النبيَّ ﷺ رأى جبرائيلَ عليه السَّلامُ في السَّماءِ

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٧٤٩٤)، والإمام مسلم في «صحيحه» رقم (١٨٠٨)، باب: الترغيب في الدعاء والذكر آخر الليل.

وقال الإمامُ الربانيُّ محيي الدينِ يحيى بنُ شرفٍ النوويُّ في «شرحه لصحيح الإمام مسلم»، عند قولِه ﷺ: «ينزلُ ربُّنا كلَّ ليلةٍ إلى السَّماءِ فيقول مَن يدعوني فأستجيب له»: هذا الحديثُ من أحاديثِ الصِّفاتِ، وفيها مذهبان مشهوران للعلماء سبق إيضاحُها في كتاب الإيمان ومختصرهما:

أن أحدهما: وهو مذهبُ جمهورِ السَّلفِ وبعضِ المتكلِّمين؛ أن يؤمن بأنَّها حقٌّ على ما يليق باللهِ تعالى وأن ظاهرَها المتعارفَ في حقنا غيرُ مرادٍ، ولا يتكلم في تأويلِها مع اعتقادِنا تنزيهَ الباري سبحانه وتعالى عن صفاتِ المخلوقين وعن الانتقالِ والحركاتِ وسائرِ سماتِ الخلقِ.

والثاني: مذهبُ أكثرِ المتكلمين وجماعةٍ من السَّلفِ، وهذا محكيٌّ عن مالكٍ والأوزاعيِّ، أنها تتأولُ على ما يليقُ بها بحسبِ مواطِنِها، فعلى هذا تأوّلوا هذا الحديثَ تأويلين:

أحدهما: تأويلُ مالكِ بنِ أنسٍ وغيرِه معنى بتنزّلِ رحمتِه وأمرِه وملائكتِه كما يقال: فعل السُّلطانُ كذا إذا فعل أتباعُه بأمرِه.

والثاني: أنه قال الاستعارة ومعناه: الإقبالُ على الداعي بالإجابةِ واللطفِ واللهُ تعالى أعلمُ.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه رقم (٦٩٧٠)، كتاب: التوحيد، باب: قول الله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾.

على صورتِه الأصليةِ كما رآه في الأرضِ عليها، فكانت رؤيتُه ﷺ له على الصُّورةِ الأصليةِ مرَّتين؛ مرةً في الأرضِ، ومرةً في السَّماءِ.

قيل: ولم يرَه أحدٌ من الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ على صورتِه غيرُ النبيِّ ﷺ.

وَإِنَّ الأَنْبِيَـاءَ لَـفِي أَمَـانٍ عَـنِ العِصْيَانِ عَمْـدًا وَانْعِزَالِ

أي: وإنَّ جميعَ (الأَنْبِيَاءِ لَفِي أَمَانٍ) بعد البعثةِ (عَنِ) الكفرِ و(العِصْيَانِ)؛ أي: فعلِ ما نهى اللهُ تعالى عنه، لأنَّه لو وقع منهم لما أَمَرَنا باتِّباعِهم أقوالًا وأفعالًا، وقد أُرسلوا لتعليمِ الخَلْقِ بأقوالِهم وأفعالِهم وسكونِهم، فيلزمُ أن لا يكونَ في جميعِها مخالَفةٌ لأمْرِ مَن اصطفاهم برسالتِه، واختارهم على جميعِ خلقِه، وأَمَّنَهُم على سرِّ وحيِه وتبليغِ أمرِه ونهيِه، ولا شكَّ أنَّ علمَه تعالى محيطٌ بما لا نهايةَ له، والجهلُ وما في معناه مستحيلٌ عليه، لأنَّه منزَّهٌ عن النَّقائصِ.

فينبغي أن يكونَ تصديقُه تعالى لهم مطابِقًا لما عَلِمَه منهم من الصِّدقِ والأمانةِ، ويستحيلُ كونُهم في نفسِ الأمرِ على خلافِ ما عَلِمَ اللهُ تعالى منهم على أنَّ الأمرَ بالاقتداء بهم، ووعدَ المتشبِّثين بهم بجزيل الأجرِ وكثيرِ الثَّوابِ، وتهديدَ تاركِيه بشديدِ العقابِ وأليمِ العذابِ - صريحٌ في أنَّ ما هم عليه من الأقوالِ والأفعالِ على وَفْقِ ما يرضاه، خِلافًا للخوارجِ فيهما، وخِلافًا لبعضِهم في المعاصي دون الكفرِ.

وذهب جماعةٌ إلى مَنْعِ تعمُّدِهم الكبائرَ، وجوازِ تعمُّدِهم الصَّغائرَ، وأهلُ الحقِّ قاطبةً على منعِ تعمُّدِهم الكبائرَ عمدًا كان أو سهوًا. وأما قبلَها فالإجماعُ على عصمتِهم من الكفرِ، وأما غيرُه من الكبائرِ والصَّغائرِ، فقد اختلفوا في جوازِ وقوعِه،

والظاهرُ أنَّ الخلافَ لفظيٌّ، ولا خلافَ في المعنى بينهم، فالمجوِّزُ للوقوعِ قَصَدَ به ما صورتُه صورةُ المعصيةِ، إذ لا معصيةَ إلا بعد البَعْثَة.

قال القاضي عياض[١]: يمتنعُ على الأنبياءِ قبل البعثةِ كلُّ معصيةٍ، وإن كان تصورُ المسألةِ كالممتنعِ، لأنَّ المعاصي إنَّما تكونُ بعد تقريرِ الشَّرعِ، إذ لا يُعلمُ كونُ الفعلِ معصيةً إلا من الشَّرعِ، وأما النِّسيانُ والسَّهو في الصَّلواتِ فذلك واقعٌ منهم.

قيل: والحكمةُ في وقوعِ ذلك استنانُ المسلمين بهم، وقد قال ﷺ: «إنَّما أنا بشرٌ مثلُكُم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيتُ فذكِّروني»[٢]. فإنَّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ صلَّى بالصَّحابةِ خمسًا فلمَّا سلَّم قالوا له: يا رسولَ اللهِ أَزِيدَ في الصَّلاةِ؟ قال: وما ذاك، قالوا: صليتَ خمسًا، فقال إلى آخرِ الحديثِ[٣].

وبالجملةِ، كلُّ ما يقدحُ في نبوتِهم وتبليغِهم عن اللهِ تعالى فالاتفاقُ على تنزيهِهِم عنه، وكما يجبُ للأنبياءِ من العِصمةِ من كلِّ مَعصيةٍ كبيرةً كانت أو صغيرةً يجبُ ذلك لجميعِ الملائكةِ بدليلِ قولِه تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧]، إلى غيرِ ذلك من الآياتِ الدَّالةِ على عصمتِهم.

لكن ذَكَرَ العلامةُ التفتازانيُّ أنَّ مسألةَ عصمتِهم عليهم السَّلامُ خلافيةٌ ولا قاطعَ في العصمةِ، وذَكَرَ القاضي عياض أنَّ طائفةً ذهبوا إلى عصمةِ الرُّسلِ والمقرَّبين منهم عليهم السلامُ ولم يقولوا بعصمةِ غيرِهم.

---

(١) يُنظر: «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» (٢: ١٤٧).

(٢) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه رقم (٤٠١)، باب: التوجه نحو القبلة.

(٣) يُنظر: صحيح الإمام البخاري رقم (١٢٢٦)، باب: إذا صلى خمسًا، والإمام مسلم في صحيحه رقم (٥٧١)، باب: السهو في الصلاة.

وأما إبليسُ، فإنَّه جِنيٌّ لا ملكٌ، وبه جزم كثيرٌ من العلماءِ لقولِه تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِى﴾ [الكهف: ٥٠] الآية. فإنَّه مع صراحةِ منطوقِها في كونِه من الجنِّ يُعْرِبُ مفهومُها عن كونِه ليس من الملائكةِ؛ ولأنَّ الملائكةَ ليس لهم ذريَّةٌ وهو له ذريَّةٌ؛ ولأنَّ الملائكةَ لا يستكبرون وهو قد استكبر؛ ولأنَّ الملائكةَ خُلقوا من النُّورِ، وهو مخلوقٌ من النَّارِ كما يدلُّ عليه قولُه تعالى حكايةً عنه: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [ص: ٧٦].

وعلى القولِ بأنَّه كان رئيسًا في الملائكةِ وخازنًا من خُزَّانِ الجنَّةِ لا يلزمُ منه كونُ أصلِه منهم، فقد أخرج ابنُ جريرٍ عن سعدِ بنِ مسعودٍ قال: كانت الملائكةُ تقاتلُ الجنَّ، فسُبيَ إبليسُ وكان صغيرًا، فكان مع الملائكةِ، فتبعَّدَ عن السُّجودِ معهم(١)، وأخرج نحوَه عن غيرِه.

ورُوي أنَّ اللهَ تعالى لمَّا خلق الأرضَ خلق لها سُكَّانها من بني الجنِّ من نارٍ، فركَّب فيهم الشَّهوةَ وأمرهم ونهاهم، فلمَّا سكنوا فيها أفسدوا وعصوا أمرَ ربِّهم وسفكوا الدِّماءَ، فأنزل اللهُ نارًا فأحرقهم إلا إبليسَ سأله مِنَ اللهِ مَلكٌ من الملائكةِ فوهب له، ثمَّ خلق اللهُ ثانيًا وثالثًا مثلَهم، ففعلوا ذلك، فأهلكهم اللهُ تعالى.

حتى قال الحسنُ فيما أخرجه ابنُ المنذرِ وابنُ أبي حاتمٍ عنه: «قاتَلَ اللهُ أقوامًا زعموا أنَّ إبليسَ من الملائكةِ، واللهُ تعالى يقولُ: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠]»(٢). وهو على ما قاله الحسنُ وقتادةُ وابنُ زيدٍ: أبو الجنِّ كما أنَّ آدمَ عليه السلامُ أبو الإنسِ(٣).

---

(١) يُنظر: «الدر المنثور» (٥: ٤٠٣).

(٢) يُنظر: «تفسير ابن أبي حاتم» (٧: ٢٣٦٦).

(٣) يُنظر: «البحر المحيط» (١: ٢٤٨).

فيفيد ذلك أنَّه لم يكن قبله جنٌّ كما أنَّه لم يكن قبلَ آدمَ إنسٌ، قال بعضُهم: إنَّه كان قبله جنٌّ لكنَّهم هلكوا كما ذكرناه، ولم يكن له عَقِبٌ سواه، فالجنُّ والشَّياطينُ كلُّهم من ذرِّيتِه. فهو في الجنِّ كنوحٍ عليه السَّلامُ في الإنسِ، والشَّياطينُ قسمٌ من الجنِّ على الأصحِّ، وذهب بعضُهم إلى أنَّه من الملائكةِ، والجنُّ قبيلةٌ منهم.

وإنمَّا سُمُّوا الجنَّ؛ لأنَّهم خُزَّانُ الجنَّةِ، فقد نُقل عن ابنِ عباسٍ رضي الله تعالى عنهما: أنَّ نوعًا من الملائكةِ يُسمَّى الجنَّ ومنهم إبليسُ[1]، ويحتملُ أنَّه ما أفادته الآيةُ المتقدِّمةُ من كونِه من جنسِ الجنِّ أنَّه منهم فعلًا، و«فَسَقَ» كالبيانِ له.

وقيل: إنَّ معنى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] صار منهم بالمسخِ بسببِ تلك المعصيةِ.

وأما أنَّ الملائكةَ ليس لهم ذريَّةٌ وأنَّ له ذريَّةً، فالمرادُ من ذريتِه أتباعُه من الشَّياطينِ تشبيهًا لهم بالأولادِ مجازًا، وإلا فهو لا ولدَ له حقيقةً، اللَّهم إلا أن يُقال: بعد أن أصرَّ على معصيتِه وأقام على غيِّه مَسَخَه الله شيطانًا رجيمًا، فخرج عن المَلَكِيَّةِ وصار له أولادٌ.

وأما أنَّه استكبر والملائكةُ لا يستكبرون، فليس ذاك بدليلٍ على عدمِ كونِه ملكًا؛ لأنَّ من الملائكةِ ما ليس بالمعصومِ، إذ لا قاطعَ بالعصمةِ لغيرِ الرُّسلِ والمقرَّبين منهم على ما تقدَّم عن التفتازانيِّ والقاضي عياض، وأنت خبيرٌ بأنَّ الآثارَ مؤيِّدةٌ كون اللَّعينِ كان من المقرَّبين.

وأما كونُه مخلوقًا من نارٍ، والملائكةُ مخلوقون من نورٍ، فليس ذلك بقادحٍ في مَلَكيَّتِه، لأنَّ مادةَ النُّورِ والنَّارِ متَّحدةٌ في الجنسِ مختلفةٌ بالعوارضِ لما قالوا: إنَّ الجنَّ والـمَلكَ جنسٌ واحدٌ مخلوقون من عنصرٍ واحدٍ وهو النَّارُ، غيرَ أنَّ مَن كان مِن

---

(١) يُنظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (٧: ٢٨٨).

كثيفِها الدُّخانيِّ، فهو شيطانٌ، وهو شرٌّ متمرِّدٌ، ومَن كان مِن صافي نورِها، فهو مَلكٌ وهو خيرٌ كلُّه، على أنَّ الملائكةَ الأغلبُ منهم مخلوقٌ من النُّورِ، وغيرَه من غيرِه.

وذهب بعضُ الصوفيةِ إلى أنَّ إبليسَ من ملائكةِ الأرضِ وهم ليسوا بالمعصومين، وأكثرُ الفلاسفةِ على إنكارِ الجنِّ، ومذهبُ الجمِّ من قدمائِهم القولُ بوجودِهم ويسمُّونهم بالأرواحِ السُّفليَّةِ(١).

وأما هاروتُ وماروتُ، فما نُقِلَ في شأنِهما من الكفرِ والتَّعذيبِ لم يصحَّ منه شيءٌ، وإنَّما هو منقولٌ عن كتبِ اليهودِ. وما جاء في تعليمِهما النَّاسَ السِّحرَ، فهو تعليمٌ بإنذارٍ وتخويفٌ بإنكارٍ، وتعريفٌ لحقيقتِه، والمنهيُّ عنه اعتقادُه والعملُ به، لا تعليمُه وتعلُّمُه، وكانا يعظان النَّاسَ، ويقولان لمَن جاء بطلبِ تعلُّمِه منهما لا تفعلْ، فإنَّه سحرٌ، «إنمَّا نحن فتنةٌ فلا تكفرْ».

(وانعِزَالِ) عطفٌ على قولِه: العصيان.

والمعنى: أنَّ الأنبياءَ لفي أمانٍ عن انعزالٍ عن مراتبِ النبوَّةِ ومناصبِ الرِّسالةِ؛

---

(١) قال مستجي زاده في «المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء»: نعم، إنهم أنكروا وجودَ الجنِّ والشياطين على ما في مشاهيرِ الكتبِ، ولكن صاحب «الطوالع» قال: إن ظواهرَ إطلاقِ الحكماءِ أن الجنَّ والشياطين هم النفوسُ البشريةُ المفارقةُ للأبدان. فعلى هذا لم يكن وجودُ الجنِّ والشياطينِ من الخلافيات بين الحكيمِ والمتكلمِ إلا أن يقال: ما تفرد به المتكلمُ في إثباتِه من وجودِ الجنِّ والشياطينِ هو أمرٌ موجودٌ في الخارجِ وراء النفوسِ البشريةِ المفارقةِ للأبدان.
ثم يقول مستجي زاده: والعجبُ أنه ذكر في تفسيرِه هذا القولَ المذكورَ في «الطوالع» على أنه قولُ النصارى، فبين كلامَيْه تدافعٌ ولا يَخفى أن كلًّا من هذين القولين قولٌ شاذٌّ فيخالفُ المشهورَ المذكورَ في كتب الحكماءِ والمتكلمين. والله تعالى أعلمُ. يُنظر: «المسالك في الخلافيات» (ص٥٧)، و«الصحائف الإلهية» لسمرقندي (ص٢٠٩)، و«أبكار الأفكار» للآمدي (٢: ٦٩٦).

لاستحالةِ صدورِ الذَّنبِ منهم المؤدِّي إلى انعزالِهم عن ذلك؛ لأنَّ المذنبَ ظالمٌ، والظالمُ لا ينالُ عهدَ النبوَّةِ لقولِه تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] وأنَّى تَرْكَنُ النُّفوسُ أو تميلُ القلوبُ إلى مَن اتَّصف بالمعاصي والذُّنوبِ؟

قال مشايخُ سمرقند: لا يُطلقُ اسمُ الزَّلةِ على أفعالِهم كما لا تُطلق المعصيةُ، وإنَّما يقالُ: فعلوا الفاضلَ وتركوا الأفضلَ، فعوتبوا عليه.

أما ما وقع من المخالفةِ لآدمَ عليه السلامُ في الجنَّةِ من الأكلِ من الشَّجرةِ بعد النهي عن قربِها، فصغيرةٌ عن نسيانٍ، بدليلِ قولِه تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥]. وقد صدر منه ذلك قبل نبوَّتِه، وليس من الكبائرِ، فإنَّ النَّهيَ عن ذلك كان للكراهةِ لا للتَّحريمِ، ولا يقدحُ في ذلك تسميتُه معصيةً في قولِه تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] لصحةِ إطلاقِ اسمِ العِصيانِ على مخالفةِ نهي التَّنزيهِ كإطلاقِه على مخالفةِ نهي التَّحريمِ. يقال: نهيتُه عن كذا فعصاني، وإن لم يكن ما نهى عنه محرَّمًا، ولكونه صادرًا عن أصلِ الرُّسلِ والأنبياءِ، ومَن سجد له بأمرِه تعالى ملائكةُ السَّماءِ اعتبارًا بعلوِّ شأنِه، واعتناءً بجلالةِ قدرِه، وممَّا شاع: حسناتُ الأبرارِ سيِّئاتُ المقرَّبين.

والغوايةُ لا يتعيَّنُ كونُ المرادِ منها الضَّلالَ عن طاعةِ اللهِ تعالى وارتكابَ ما حرَّمه، بل قد صرَّح غيرُ واحدٍ بأنَّ المرادَ منها الضَّلالُ عن مطلوبِه الذي هو الخلودُ. وقيل: غوى؛ أي: فسد عليه عيشُه، والإخراجُ من الجنَّةِ إنَّما كان لاقتضاءِ الحكمةِ في الابتلاءِ لهذا النوعِ؛ لعِظَمِ ما أَهَّلَهُم له، لا عقوبةً على ذلك الفعلِ، بل لتغيُّرِ المصلحةِ عند ارتكابِ ذلك المكروهِ، والجنَّةُ دارُ الثَّوابِ للمؤمنين يومَ القيامةِ في السَّماءِ كما سبق ذكرُه، والآثارُ مؤيِّدةٌ لذلك.

وذهب جماعةٌ منَّا، والمعتزلةُ على أَثَرِهِم: أنَّ الجنَّةَ التي سكنها آدمُ عليه السَّلامُ

هي جنَّةٌ أخرى كانت في الأرضِ بين فارس وكرمان. وقيل: بأرضِ عدن، وقيل: بفلسطين. خلقها اللهُ امتحانًا له، ولم تكن الجنَّةَ المعروفةَ، والهبوطُ على ظاهرِه؛ لجوازِ أن تكونَ في مكانٍ مرتفعٍ منها أو هو محمولٌ على الانتقالِ من بقعةٍ إلى بقعةٍ كما في: ﴿ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا﴾ [البقرة: ٦١] لا المراد منه الهبوط من السَّماءِ، واستدلّوا على ذلك بدلائلَ منها:

أنَّه عليه السَّلامُ خُلِقَ من الأرضِ بلا خلافٍ، ولم يُذكَر في القصَّةِ أنَّه نقله إلى السَّماءِ، ولو نقله إليها لكان أَوْلى بالذكرِ.

ومنها: أنَّ جنَّةَ الخلدِ دارُ نعيمٍ وراحةٍ، وليست بدارِ تكليفٍ، وقد كُلِّفَ آدمُ أن لا يأكلَ من الشَّجرةِ.

ومنها: أنَّه سبحانه قال في شأنِ الجنَّةِ وأهلِها: ﴿لَا يَسۡمَعُونَ فِيهَا لَغۡوٗا وَلَا تَأۡثِيمًا * إِلَّا قِيلٗا سَلَٰمٗا سَلَٰمٗا﴾ [الواقعة: ٢٥-٢٦]، و﴿لَّا لَغۡوٞ فِيهَا وَلَا تَأۡثِيمٞ﴾ [الطور: ٢٣]، ﴿وَمَا هُم مِّنۡهَا بِمُخۡرَجِينَ﴾ [الحجر: ٤٨]، وقد لغي إبليسُ فيها وكَذَب، وأخرج منها آدمَ وحواءَ مع إدخالِهما فيها على وجهِ السُّكْنى.

ومنها: أنَّ إبليسَ كان من الكافرين، وهي محرَّمةٌ عليهم، وقد دخلها للوسوسةِ، ولو كانت دارَ خلودٍ ما دخلها ولا كاد فيها.

وقد أجيب عنها بأجوبةٍ ليس هذا موضعَ استقصائِها، غيرَ أنَّه للمقالِ فيها مجالٌ.

والشَّجرةُ التي نُهي آدمُ عنها قيل: هي الحنطةُ، وقيل: النَّخلةُ، وقيل: التِّينُ، وقيل: شجرةُ الكافورِ، ونُسب ذلك إلى عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه، وقيل: غيرُ ذلك(١).

وأما هَمُّ يوسفَ الصِّديقِ عليه السَّلامُ المنصوصُ عليه بقولِه تعالى: ﴿وَلَقَدۡ

---

(١) يُنظر: «تفسير روح المعاني» (١: ٢٣٦).

﴿هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤]، فالمرادُ به الميلُ إلى مخالطتِها بمقتضى الطبيعةِ البشـريَّةِ، كميلِ الصَّائمِ في اليومِ الحارِّ إلى الماءِ البارِدِ، ومثلُ ذلك لا يكادُ يدخلُ تحت التَّكليفِ، لا أنَّه عليه السَّلامُ قصدها قصدًا اختياريًّا؛ لأنَّ ذلك أمرٌ مذمومٌ تنادي الآيةُ على عدمِ اتِّصافِه عليه السَّلامُ به، وإنَّما عبَّر عنه بالهمِّ لمجردِ وقوعِه في صحبة همِّها في الذكرِ بطريقِ المشاكلةِ، لا لشَبهٍ به.

وقد أُشير إلى تغايرهِما كما قال غيرُ واحدٍ، حيث لم يستويا في ضربٍ واحدٍ من التَّعبيرِ بأن قيل: ولقد همَّا بالمخالطةِ أو همَّ كلٌّ منهما بالآخرِ، وأُكِّد الأولُ دون الثاني.

فقد ذكر غيرُ واحدٍ من الأجِلَّةِ أنَّ الهمَّ همَّان:

هَمٌّ ثابتٌ، وهو ما كان معه عَزْمٌ وَعَقْدٌ ورضا مثل همِّ امرأةِ العزيزِ.

وهَمٌّ عارضٌ، وهو الخَطْرَةُ، وحديثُ النَّفسِ من غيرِ اختيارٍ ولا عزمٍ مثلُ: هَمِّ يوسفَ عليه السَّلامُ.

وما ذكره بعضُهم من أنَّه هَمَّ بها همًّا صحيحًا، وجلس منها مجلسَ الرَّجلِ من المرأةِ، ولمَّا رأى البرهانَ زال عنه كلُّ شهوةٍ، إلى غيرِ ذلك من الرِّواياتِ التي لا تليقُ نسبتُها إلى الأنبياءِ أُولِي العِصْمةِ، فهو ممَّا لا يصِحُّ اعتقادُ شيءٍ من ذلك أصلًا، والرِّواياتُ التي ذكروها وفي بعضِ الكتبِ سطَّروها لا يُلْتَفتُ لمثلِها، ولا يُعوَّلُ على نقلِها، على أنَّ قولَه تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ﴾ [يوسف: ٢٤]، فيه من المدحِ والثَّناءِ ما يدلُّ صراحةً على تنزيهِ ساحتِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ عن شائبةِ هذا النَّقصِ، وأنَّه بريءٌ مما قُرِفَ به.

وما قيل إنَّ داودَ عليه السَّلامُ وقع بصـرُه على امرأةِ رجلٍ يُقالُ لها أوريا من مؤمني

قومِه، وفي بعضِ الآثارِ: أنَّه وزيرُه، فعشِقَها وسعى بأن أرسلَهُ إلى الجهادِ مرارًا، وقدَّمه للقتالِ قاصدًا قتلَه، ليتزوَّجَ بعده بامرأتِه، فلمَّا قُتل تزوَّجها، وولدتْ منه سليمانَ عليه السَّلامُ ـ محضُ هَذَيانٍ وافتراءٍ، وإنْ صحَّ منه شيءٌ فلعلَّه خَطَبَ مخطوبتَه أو استنزله عن زوجتِه، وكان ذلك جائزًا في شريعتِه، معتادًا فيما بين أمتِه، غيرَ مخِلٍّ بالمروءةِ؛ حيث كان يَسألُ بعضُهم بعضًا أن يَنْزلَ عن امرأتِه فيتزوجَها إذا أعجبته.

وقد كان الرجلُ من الأنصارِ في صدرِ الإسلامِ بعد الهجرةِ إذا كانت له زوجتان نَزَلَ عن إحديهما لـمَن اتَّخذه أخًا له من المهاجرين، لكنَّه عليه السلامُ لِعظَمِ منزلتِه وارتفاعِ مرتبتِه وعلوِّ شأنِه نبَّهَ بالتَّمثيلِ على أنَّه لم يكن له أن يتعاطى ما يتعاطاه آحادُ أمتِه.

وقد نسب القصَّاصون إليه عليه السَّلامُ ما لا يليقُ في حقِّ أحدٍ من صُلحاءِ النَّاسِ، فضلًا عن أحدِ الأنبياءِ الكرامِ عليهم السَّلامُ المخصوصين بالعِصْمةِ، الممتازين على سائرِ الخلقِ بالبَعْثَةِ، المختارين من بينهم للإرشادِ والهدايةِ، المنزَّهين عن وصمةِ كلِّ ما يَشينُ وجهَ عليّ مناصبِهم، ويسيءُ وجنةَ سَنيّ مراتبِهم، ولهذا قال عليٌّ كرَّم اللهُ وجهَه: مَن حدَّث بحديثِ داودَ على ما يرويه القُصَّاصُ جلدتُه مائةً وستين(١).

والمرادُ بذنبِ نبيِّنا محمدٍ ﷺ المصرَّحِ به في قولِه تعالى: ﴿لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، قيل: في معناه، أي: ما تقدَّم من ذنبِ أبيك آدمَ عليه السَّلامُ وما تأخر من ذنبِ أمَّتك؛ وقيل: ما تقدَّم بمحوِ السَّيئةِ، وما تأخر ببركةِ حراسةِ العِصْمَةِ؛ وقيل: المرادُ من ذنبِه ﷺ ما كان عن سهوٍ وغفلةٍ وتأويلٍ، واختاره القشيريُّ.

وفي قولِه تعالى: ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [محمد: ١٩]، قيل: تركُ ما هو الأَوْلى

---

(١) يُنظر: «تفسير روح المعاني» (١٢: ١٧٨).

بالنسبةِ إلى مقامِه العالي، ومنصبِه الجليلِ، ورُبَّ شيءٍ حسنةٌ من شخصٍ سيِّئةٌ من آخرَ من قبيل: حسناتُ الأبرارِ سيئاتُ المقربين. وقد يقال: المرادُ ما هو ذنبٌ في نظرِه العالي ﷺ وإن لم يكن ذنبًا، ولا خلافَ الأَوْلى عنده تعالى، كما تشيرُ إلى ذلك الإضافةُ.

وقد ذكروا أنَّ لنبيِّنا ﷺ في كلِّ لحظةٍ عروجًا إلى مَقامٍ أعلى ممَّا كان فيه، فيكونُ ما عَرَجَ منه في نظرِه الشَّريفِ ذنبًا بالنسبةِ إلى ما عَرَجَ إليه يستغفرُ منه.

وَمَا كانَتْ نَبِيًّا قَطُّ أُنْثَى وَلا عَبْدٌ وَشَخْصٌ ذُو افْتِعالِ

(مَا) نافيةٌ، و(كَانَ) من الأفعالِ الماضيةِ الواردةِ لاتِّصافِ المُخْبَرِ عنه بالخبرِ.

و(أُنْثَى) في تقديرِ الرفعِ على أنَّه اسمٌ لها، و(نَبِيًّا) خبرُها، وإنَّما قُدِّم عليه للوزنِ، وهو إنسانٌ أُوحي إليه بشرعٍ لم يُؤمرْ بتبليغِه.

وقد مرَّ تعريفُه؛ أي: ما كانت الأنثى صالحةً لنزولِ المَلكِ عليها بأمرِ من اللهِ تعالى بشرعٍ مجرَّدٍ عن التَّبليغِ.

وعدولُ النَّاظمِ عن ذكرِ «رسولٍ» بدلَ «نبيٍّ» مع استقامةِ وزنِ البيتِ معه دليلٌ على قصدِه، ويحتملُ على بُعدٍ أنَّه أراد به نبيًّا جامعًا بين شرفِ النُّبوةِ والرِّسالةِ اللائقِ بالرِّجالِ دون غيرِهم؛ لاتِّفاقِ العلماءِ على مَنْعِ الرِّسالةِ في حقِّ الإناثِ، واختلافِهم فيمن حاز رتبةَ النُّبوةِ وحدها.

و(قَطُّ) في العربيةِ على ثلاثةِ أوجهٍ:

أحدُها: أن تكون ظرفَ زمانٍ لاستغراقِ ما مضى، وهذه بفتحِ القافِ وتشديدِ

الطاءِ مضمومة في أفصحِ اللُّغاتِ كما هنا، وتختصُّ بالماضي المنفيِّ تقولُ: ما فَعَلْتُه قطُّ، ولهذا لحَّنوا مَن قال: لا أَفْعَلُه قَطُّ.

وفي «شرحِ درةِ الغواص في أوهامِ الخواص»(١) للعلامةِ أخي شهابِ الدينِ قدَّس اللهُ روحَه: والمسألةُ خلافيةٌ، فقد استعملها كثيرًا صاحبُ الكشافِ، وهو هو في العربيةِ، ومن ذلك قولُه في تفسيرِ قولِه تعالى: ﴿فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ﴾ [لقمان: ٣٢]: إنَّ ذلك الحادثَ عند الخوفِ لا يبقى لأحدٍ قَطُّ.

وأبو حيانَ ابنُ لبونٍ بالنسبةِ إليه، فلا يُعوَّلُ على تشنيعِه عليه في ذلك ونحوِه، وذلك الاستعمالُ منه يحتملُ أن يكونَ لدعوى اشتراكِها بين الماضي والمستقبلِ؛ لوقوفِه على استعمالِ العربِ إيَّاها فيهما، وذهابِه إلى أنَّ الأصلَ أن تكونَ في كلٍّ حقيقةً، ويحتملُ أن يكونَ تَجَوُّزًا منه إلى آخرِ ما قال من كلامٍ يزري بنثرِ اللُّؤلُؤِ.

وهو مشتقٌّ من قَطَطْتُه؛ أي: قَطَعْتُه، فمعنى: ما فعلتُ هذا الشَّـيءَ قَطُّ، ما فعلتُه فيما انقطع من عُمري؛ لأنَّ الماضي منقطعٌ عن الحالِ والاستقبالِ، وبُنِيَت لتضمُّنِها معنى «مُذ» و«إلى»، إذ المعنى: مُذ أنْ خُلِقْتُ إلى الآن، وعلى حركةٍ لئلا يلتقي ساكنان، وكانت ضمةً تشبيهًا بالغايات، وقد تُكسرُ على أصلِ التقاءِ الساكنين، وقد يتبعُ قافُه طاءَه في الضمِّ، وقد تخفف طاؤه مع ضمِّها وإسكانِها.

والثاني: أن تكون بمعنى «حَسْب»، وهذه مفتوحةُ القافِ ساكنةُ الطاءِ يقال: قَطْي، وقطْك، وقطْ زيدٍ درهمٌ، كما يقال: حَسْبي وحَسْبك وحَسْبُ زيدٍ درهمٌ، إلا أنَّها مبنيَّةٌ؛ لأنَّها موضوعةٌ على حرفَيْن و«حَسْب» معربةٌ.

والثالث: أن تكونَ اسمَ فعلٍ بمعنى: «يكفي»، فيُقال: قَطْني ـ بنونِ الوقايةِ ـ كما

---

(١) يُنظر: «كشف الطرة عن الغرة» للآلوسي (ص٣٤٨).

يُقالُ: يكفيني، ويجوزُ أن تلحقَه نونُ الوقايةِ على الوجهِ الثاني، حفظًا للبناءِ على السكونِ، كما يجوز في: لَدُنْ، ومِنْ، وعَنْ كذلك(١).

أي: لا يجوزُ أن تكونَ الأنثى نبيًّا لنقصانِ عقلِها ودينِها، ولا تصلحُ أن تكونَ شاهدًا فضلًا عن أن تكونَ نبيًّا. فقد صحَّح الشيخان عن أبي سعيدٍ الخُدريِّ قال: خرج رسولُ اللهِ ﷺ في أضحى أو في فِطرٍ إلى المصلَّى، فمرَّ على النِّساءِ، فقال: «يا معشرَ النِّساءِ تصدَّقنَ، فإنِّي رأيْتُكُنَّ أكثرَ أهلِ النَّارِ» فقُلْن: وبمَ يا رسولَ اللهِ ﷺ؟ قال: «تُكْثِرنَ اللَّعنَ، وتكْفُرنَ العَشيرَ، ما رأيتُ من ناقصاتِ عقلٍ ودينٍ أذهبَ لِلُبِّ الرَّجلِ الحازمِ من إحداكُنَّ» قلن: وما نُقصانُ دينِنا وعقلِنا يا رسولَ اللهِ؟ قال: «أليس شهادةُ المرأةِ مثلَ نصفِ شهادةِ الرجلِ» قلن: بلى، قال: «فذلك من نُقصانِ عقلِها»، قال: «أليست المرأةُ إذا حاضتْ لم تصلِّ، ولم تَصُمْ» قلن: بلى، قال: «فذلك من نُقصانِ دينِها»(٢).

ومَن كان عدمُ صلاحيتِه للإمارةِ ظاهرًا لا يخفى كونُه للنبوةِ غيرَ صالحٍ. فقد رُوي عن عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه: أنَّه قام في النَّاسِ خطيبًا ذاتَ يومٍ، فكان من خُطْبتِه أن قال: أيُّها النَّاسُ، لا تطيعوا للنِّساءِ أمرًا، ولا تدعوهنَّ يدبِّرنَ أمرَ عَيشٍ، فإنهنَّ إن تُركنَ وما يَرِينَ أفسدنَ الـمُلكَ وعَصَيْنَ المالكَ(٣).

على أنَّ المنافاةَ بين الأنوثةِ والنُّبوةِ بوجوبِ السِّترِ والقرارِ في البيتِ على المتَّصفِ بالأولِ، واقتضاءِ الاشتهارِ بالدَّعوةِ إلى الحقِّ وإظهارِ المعجزةِ للخلقِ

(١) يُنظر: «مغني اللبيب» (١: ٢٣٢).

(٢) يُنظر: ما أخرجه البخاري في «صحيحه» رقم (٣٠٤)، باب: ترك الحائض الصوم.

(٣) بحثتُ عن هذا الأثرِ لسيدِنا عليٍّ رضي الله عنه ولم أجده، وما أظن أن يثبتَ مثل هذا عنه رضي الله عنه، لما فيه من المبالغةِ في التشنيع على النساء على وجهٍ لا يليقُ، والذي وجدتُه هو أن الإمامَ القرطبيَّ نقله بنصِّه في كتابه «التذكرة في أحوال الموتى» (٨١٨)، وابن عجيبة في «البحر المديد في تفسير القرآن المجيد» (١: ٣٢٩).

بالنسبةِ إلى المتَّصفِ بالثاني، تنادي الأدلةُ على ظهورِ تحققِها بلسانِ البيانِ: حيَّ على الفلاحِ.

فإذا فهمتَ ما سمعتَ، وحقَّقتَ ما عرفتَ، تحقَّقَ لديك بالضَّرورةِ أنَّ اللائقَ بالنَّبي كونُه ذكرًا كما أخبر اللهُ تعالى في كلامِه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡ﴾ [الأنبياء: ٧]، فالذُّكورةُ شرطٌ في النُّبوةِ، وهو الصَّحيحُ خلافًا للأشعريِّ.

وحديثُ: جاءتْ من قبلُ أربعُ نبيَّاتٍ غيرُ مسلَّمِ الصِّحةِ، وعلى تقديرِ تسليمِ صِحَّتِه، فهو مُؤَوَّلٌ بأنَّ المرادَ من النبيِّ المأخوذُ من النُّبوةِ بمعنى: «الرِّفْعَة»، لا المرادَ به إنسانٌ أُوحي إليه بشرعٍ، فيكونُ المعنى أنَّهنَّ مرفوعاتٍ في الدَّرجةِ على نساءِ العالمين، ومَن قال بصحَّةِ هذا الحديثِ مانعًا لتأويلِه على هذا الطَّرْزِ[1]، قال: المرادُ بقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «أربعُ نبيَّاتٍ: مريمُ أمُّ عيسى، وآسيةُ بنتُ مزاحمٍ، وسارةُ، وهاجرُ»، وزاد بعضُهم حواءَ وأمَّ موسى عليه السَّلامُ، واسمُها على المشهورِ يوحانه، وقيل: محيانةُ بنتُ يصهر بنِ لاوي، وقيل: بارخا، وقيل: بازخت. وقال: هنَّ ستٌّ.

وكونُ الحديثِ في أربعٍ غيرَ قادحٍ، واستدلَّ مَن ذهب إلى نبوَّةِ مريمَ بقولِه تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَتِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ﴾ الآية [آل عمران: ٤٢]، لأنَّ تكليمَ الملائكةِ يقتضيها. واعترض على مانعِها بما نصُّه: ومِن النَّاسِ مَن استدلَّ على عدمِ استنباءِ النِّساءِ بالإجماعِ، وبقولِه تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا﴾، ولا يخفى ما فيه:

أما أولًا: فلأنَّ حكايةَ الإجماعِ في غايةِ الغرابةِ، فإنَّ الخلافَ في نُبوَّةِ نِسوَةٍ - كحواءَ، وآسيةَ، وأمِّ موسى، وسارةَ، وهاجرَ، ومريمَ - موجودٌ. خصوصًا مريمَ، فإنَّ القولَ بنبوَّتِها شهيرٌ، بل مال الشَّيخُ تقيُّ الدينِ السبكيُّ في «الحلبياتِ» وابنُ

---

(١) يُنظر: «درج المعالي» (ص٩٤-٩٩)، يُنظر: تعليقات الشيخ مجدي غسان معروف.

السيدِ[١] إلى ترجيحِه، وذكرا أنَّ ذِكْرِها مع الأنبياءِ في سورتِهم قرينةٌ لذلك.

وأما ثانيًا: فلأنَّ الاستدلالَ بالآيةِ لا يصِحُّ؛ لأنَّ المذكورَ فيها الإرسالُ، وهو أخصُّ من الاستنباءِ على الصَّحيحِ المشهورِ، ولا يلزمُ من نفيِ الأخصِّ نفيُ الأعمِّ. انتهى.

ومَن لم يرَ ذلك لها قال: إنَّه لا يلزمُ من ذِكرِها مع الأنبياءِ كونُها منهم، ولعلها إنَّما ذُكرتْ؛ لأجلِ عيسى عليه السَّلامُ.

ومنع اللقانيُّ ما استدلَّ به من تكليمِ الملائكةِ على نبوتِها بأنَّ الملائكةَ قد كلَّموا مَن ليس بنبيٍّ إجماعًا، فقد رُوي أنهم كلَّموا رجلًا خرج لزيارةِ أخٍ له في اللهِ، وأخبروه أنَّ اللهَ سبحانه يحبُّه كحبِّه لأخيه فيه، ولم يقل أحدٌ بنبوَّتِه.

وقال: إنَّ مَن توَّهم أنَّ النبوَّةَ مجردُ الوحي ومكالمةُ الملكِ، فقد حاد عن الصَّوابِ.

وقال الشيخُ الأكبرُ محيي الدينِ قُدِّس سرُّه وغيرُه من الصوفيةِ، بنزولِ المَلكِ على الوليِّ وإخبارِه إيَّاه ببعضِ المغيَّباتِ أحيانًا.

(ولا عَبْدٌ) أي: رقيقٌ؛ لامتناعِ أداءِ حقِّ الرِّقِّية من الاشتغالِ بخدمةِ المالكِ،

---

(١) وهو أبو محمد عبد الله محمد بن السِّيد البَطَلْيوسيُّ، وبَطَلْيُوس من مدنِ غربي الأندلسِ وتقع اليومَ على الحدودِ الشرقيةِ للبرتغالِ، وكانت عاصمةَ بني الأفطس التجيبين في عهدِ ملوك الطوائفِ.

وهو من أبرزِ من أنجبته الأندلسُ من العلماءِ والأدباءِ، ومن مصنفاتِه: «إصلاح الخلل الواقع في كتاب الجمل»، و«الاقتضاب في شرح أدب الكتَّاب»، و«الانتصار ممن عدل عن الاستبصار» وغيرها، توفي سنة ٥٢١ هـ. يُنظر: «وفيات الأعيان» (٣: ٩٦)، و«أزهار الرياض» (٣: ١٠٥)، و«قلائد الأعيان» (ص٢٠٠)، و«مرآة الجنان» (٣: ٢٢٨)، و«شذرات الذهب» (٤: ٦٤).

وأداءِ حقِّ النبوَّةِ من الاشتغالِ بدعوةِ الخلقِ إلى الحقِّ، وإظهارِ المعجزةِ المؤذِنةِ بالصِّدقِ.

على أنَّ الرِّقيَّةَ من أوصافِ النَّقصِ، والآثارِ الدَّالةِ[1] على قديمِ الكفرِ، وسببٌ لاستنكافِ النَّاسِ من الاقتداءِ بالمتَّصفِ بها، والنبوَّةُ تستدعي أشرفيةَ من اتَّصف بها على سائرِ الخلقِ، والرُّجوع إليه في أمرِ الدِّينِ والدُّنيا، فيتحقَّقُ تضادُّهما.

وأما ما أخرجه الطبرانيُّ في «الأوسط»، وابنُ مردويه عن عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه أنَّه قال: «بعث اللهُ عبدًا حبشيًّا نبيًّا»[2].

وعن ابنِ عباسٍ بلفظ: «أنَّ اللهَ تعالى بعث نبيًّا أسودَ في الحبشِ»، فالمرادُ من العبدِ أحدُ العبيدِ بمعنى السودان عُرفًا لا العبدُ بمعنى المملوكِ. وظاهرُ لفظِ ابنِ عباسٍ رضي اللهُ عنهما أنَّ ذلك الأسودَ إنَّما بُعث إلى الحبشِ، فإرسالُه إلى السودانِ لا يُفضي إلى النُّفرةِ أصلًا، ولا يقضي بالاستنكافِ عن الاقتداءِ به قطعًا، وفي صِحَّةِ هذا الخبرِ على ما قاله الخفاجيُّ نظرٌ[3].

(وَشَخْص) عطفٌ على عبدٍ **(ذو افْتِعَالِ)** صفةٌ له؛ أي: صاحبُ فعلٍ قبيحٍ من قبيلِ افتراءِ أقوالٍ وتزويرِ أخبارٍ، يستميلُ النَّاسَ إلى تصديقِه، ومن قبيلِ الفعلِ بالرأي والسِّحرِ والكَهانةِ والخداعِ؛ لظهورِ كونِها من الأصنافِ المخلَّةِ بالنبوَّةِ. وقد مرَّ فيما سبق من قولِه: وأنَّ الأنبياءَ لفي أمانٍ عن العصيانِ إلى آخرِه، ما يغني عنه، اللَّهم إلا أن يُرادَ بذكرِه هنا توضيحُ ما تقدَّم، وتبيينُه على الوجهِ الأتمِّ.

---

(١) هكذا في المطبوع، ولعلَّها دالةٌ لأنها خبرٌ، والوجهُ الأولُ يحتاجُ إلى تمحُّلٍ.
(٢) يُنظر: «المعجم الأوسط» للطبراني رقم (٩٣١٩).
(٣) يُنظر: «حاشية الشهاب على البيضاوي» (٧: ٣٨٣).

وَذُو القَرْنَـيْنِ لَـمْ يُعْـرَفْ نَبِيًّا   كَذَا لُقْمانُ فاحْـذَرْ عَنْ جِدالِ

(وَذُو القَرْنَيْنِ) لقبٌ لإسكندر، وقيل: اسمُه عبدُ اللهِ بنُ فيلقوس اليونانيُّ، ينتهي إلى يونانَ بنِ يافث بنِ نوحٍ عليه السَّلامُ، وهو صاحبُ الخَضِرِ، لُقِّبَ بهذا اللَّقبِ، قيل: لكونِه رأى في المنامِ أنَّه امتدَّ من الأرضِ إلى السَّماءِ، فأخذ بقرنَي الشمسِ فقصَّ ذلك على قومِه، فلُقِّبَ به.

وقيل: لبلوغِه قرنَي الشمسِ مشرقِها ومغربِها. وقيل: لكونِه مَلَكَ الرُّومَ وفارسًا. وقيل: لدخولِه النُّورَ والظُّلمةَ، فإنَّه لما فرغ من أمرِ السَّدِّ دخل الظُّلماتِ مما يلي القطبَ الشماليَّ والشمسُ جنوبيةٌ، فلهذا كانت ظلمةٌ. فقد ذكر محيي السنةِ البغويُّ في تفسيرِه المسمَّى «بمعالمِ التنزيلِ»[1]: أنَّ ذا القرنَيْن دخل الظُّلمةَ؛ لطلبِ عَيْنِ الحياةِ، وكان الخَضِرُ على مقدمتِه، فوقع الخَضِرُ على العينِ، فنزل واغتسل وشرب وصلَّى للهِ عزَّ وجلَّ، وأخطأ ذو القرنين الطَّريقَ فعاد.

وقيل: لانقراضِ قرنَيْن من النَّاسِ في زمانِ حياتِه. وقيل: لشجاعتِه. وقيل: لأنَّه كان له قرنان تواريهِمَا العمامةُ. وقيل: لأنَّه أمر قومَه بتقوى اللهِ فضربوه على قرنِه الأيمنِ فمات، فبعثه اللهُ تعالى ثمَّ أمرهم بها ثانيًا فضربوه على قرنِه الأيسرِ فمات، فأحياه اللهُ تعالى وعاش بعد ذلك ألفًا وستمئةِ سنةٍ. وقيل: ألفَيْن لما نقل عن قسِّ ابنِ ساعدةٍ أنَّه خطب النَّاسَ يومًا بسوقِ عكاظ، فكان من خُطبتِه أن قال: يا معشرَ إياد، إنَّ ذا القرنَيْن مَلَكَ الخافقَيْن، وأذلَّ الثقلَيْن، وعمَّر ألفَيْن، ثمَّ كان ذلك كلحظةِ العَيْن. وقيل: غيرُ ذلك.

---

(١) يُنظر: «معالم التنزيل» للبغوي (٣: ٢١١).

والإسكندرُ اليونانيُّ الذي صاحَبَ الخَضِرَ وبنى الإسكندريةَ هو المختلَفُ في نبوَّتِه، وهو مرادُ النَّاظمِ، وكونُه كان تلميذًا لأرسطو الحكيمِ لا يلزمُ منه أنَّه كان على مذهبِه موافقًا له في كلِّ اعتقاداتِه ومقالاتِه، وعمَّر اثنين وثلاثين سنةً، وقيل: ستًّا وثلاثين سنةً، ومدَّةُ مُلْكِه اثنتا عشرةَ سنةً، وقيل: أربعَ عشرةَ سنةً، وقيل: ستَّ عشرةَ سنة.

وقَتَلَ دَارَا[1] في السنةِ الثالثةِ من مُلْكِه، واستولى على الفُرْسِ، ولما مات بعلَّةِ الخوانيقِ بشهرزور، وُضع في تابوتٍ وحُمل إلى أمِّه بالإسكندريةِ. وقيل: مرض بشهرزور ومات فيها. وقيل: مات برومية المدائنِ.

وأما الإسكندرُ الروميُّ الكبيرُ المسمَّى مرزبان المتقدِّم زمنُه على زمنِ الإسكندرِ اليونانيِّ بكثيرٍ لم يكن محلًّا للخلافِ والنِّزاعِ.

واختُلِفَ في اليونانيِّ؛ هل كان في زمنِ إبراهيمَ عليه السَّلامُ أو في زمنِ الفترةِ بين عيسى ومحمَّدٍ ﷺ؟ فذهب الأكثرون إلى الأولِ، وجماعةٌ إلى الثاني، ومنهم وهبُ بنِ منبِّه، وخبرُ أنَّه عاش حتى أدرك الزَّمانَيْن، وعمَّر حتى بلغ العصرَيْن من الغرابةِ بمكانٍ.

واختلفوا فيه أيضًا؛ هل هو نبيٌّ أو لا؟ فذهب عكرمةُ ومُقاتلٌ إلى الأولِ، ولا دليلَ عليه، وذهب الجمهورُ إلى الثاني، وهو الحقُّ لما رُوي عن رسولِ اللهِ ﷺ أنَّه سُئل عنه فقال: «لم يكن نبيًّا، ولا مَلِكًا، ولكن كان عبدًا أحبَّ اللهَ فأحبَّه، وناصَحَ اللهَ فناصَحَه»[2].

---

(١) هو ملكُ الفرسِ بالعراقِ ملكُ إقليمِ بابل، ثم فرق الممالك بين ملوكِ الطوائفِ، وهي أن كلَّ ملكٍ يملك بناحيةٍ معروفةٍ ولا يتعداها إلى غيرِها. يُنظر: «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» (٢: ٧٧).

(٢) يُنظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري (٦: ٣٨٣).

ورُوي عن وهب بن منبّه: أنَّه كان ملكًا مؤمنًا، ويؤيِّده ما نُقل عن مجاهدٍ أنَّه قال: مَلَكَ الدنيا شرقًا وغربًا مؤمنان وهما سليمانُ وذو القرنين، وكافران وهما بختنصرُ(١) ونمرودُ بنُ كنعان. قال بعضُهم: وسيملِكها خامسٌ وهو المهديُّ.

والخبرُ الصَّحيحُ المتقدِّم صريحٌ في نفي النبوَّةِ عنه، وظاهرُ الأدلةِ يقتضي نفيَها عنه، وعن لقمانَ وغيرِهما كيوشعَ، وكالخَضِرِ، فإنَّ الخلافَ في الخَضِرِ يحكي الخلافَ السَّابقَ في ذي القرنَيْن فقيل برسالتِه، وقيل بنبوتِه، وقيل بولايتِه.

في حياتِه للعلماءِ قولان:

أحدهُما: ما صرَّح به العلامةُ أبو الفضلِ في تأليفِه المسمَّى بـ«روح الرياحين» قال: والصَّحيحُ عند الجمهورِ أنَّه الآن حيٌّ يسيحُ في الأرضِ، ويَظْهَرُ لكثيرٍ من عبادِه الصَّالحين. وبهذا قطع الأولياءُ، ورجَّحه الفقهاءُ والأصوليون وأكثرُ المحدثين. انتهى كلامه.

وأخرج ابنُ عساكر أنَّ إلياسَ والخضرَ يصومان شهرَ رمضانٍ في بيتِ المقدسِ، ويحجَّان في كلِّ سنةٍ، ويشربان من زمزمَ شربةً تكفيهما إلى مثلِها من قابلٍ(٢).

وصرَّح غيرُ واحدٍ من الأجِلَّةِ بما نصُّه: الخضرُ وإلياسُ حيَّان يلتقيان في كلِّ سنةٍ في الموسمِ، فيقولُ كلٌّ منهما عند رؤيتِه الآخرَ: بسمِ اللهِ ما شاء اللهُ، لا يأتي بالخيرِ إلا اللهُ، بسمِ اللهِ ما شاء اللهُ، لا يصرفُ السوءَ إلا اللهُ، ما كان من نعمةٍ فمن اللهِ، ما شاء اللهُ لا حولَ ولا قوةَ إلا باللهِ العليِّ العظيمِ مرَّتين.

---

(١) قال الحافظُ مرتضى الزبيديُّ في «تاج العروس»: وبُخْتَ نَصَّر بالتشديد معروفٌ، وقال الأصمعي: إنما أصلُه بوخت ومعناه ابنٌ، ونصَّر كبقَّم صنمٌ فأُعرب، وكان وجد عند الصنم، ولم يعرف له أبٌ فنسب إليه. انتهى.

(٢) يُنظر: «تاريخ دمشق» لابن عساكر (١٦: ٤٢٨).

وفي بعضِ حواشي «شرحِ النسفية» قد ذهب العظماءُ من العلماءِ إلى أنَّ مَن خُصَّ بالحياةِ أربعٌ: الخَضِرُ وإلياسُ في الأرضِ، وعيسى وإدريسُ في السَّماءِ.

وحديثُ: «لو كان أخي الخَضِرُ حيًّا لزارني» لا أصلَ له، وكان سببُ حياتِه ما ذكرناه آنفًا.

والثاني: أنَّه ليس بحيٍّ، وإليه ذهب جماعةٌ مستدلِّين بقولِه تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤].

وأُجيب عنه: بأنَّ المرادَ من الآيةِ الدَّوامُ الأبديُّ، والقائلُ بوجودِه اليومَ لا يقولُ بتأبيدِه، بل مِن قائلٍ: أنَّه يموتُ في آخرِ الزَّمانِ، ومِن قائلٍ: أنَّه يموتُ زمانَ رفعِ القرآنِ، ومِن قائلٍ: أنَّه يقاتلُ الدَّجالَ ويموتُ.

وأنت تعلمُ أنَّ الخلودَ في الدنيا والبقاءَ فيها، مخالفٌ للحكمةِ التَّكوينيَّةِ والتَّشريعيةِ، وهو على القولِ بحياتِه اليومَ، سواء كان نبيًّا أم لا، فهو من الأمَّةِ المحمَّديةِ؛ لخبرِ: «لو كان حيًّا ما وَسِعَه إلا اتِّباعي»[١].

قال في «شرحِ مسلمٍ»[٢]: كنيتُه أبو العباسِ، واسمُه بَلْيَا، واسمُ أبيه مَلْكَان أو آرميا، كما ذهب إليه الشِّهابُ في «حاشيتِه على تفسيرِ البيضاويِّ»[٣]، وكان أبوه من الملوكِ.

---

(١) أخرجه الإمامُ أحمد في «مسنده» برقم (١٥١٥٦)، والبيهقي في «شعب الإيمان» (١: ٣٤٧). والحديث هو: «أمُتهوِّكون أنتم كما تهوَّكت اليهودُ والنصارى؟ لقد جئتكم بها بيضاءَ نقيَّةً، ولو كان موسى حيًّا ما وسِعَه إلا اتباعي».

(٢) يُنظر: «شرح صحيح الإمام مسلم» للنووي رقم (٢٣٨٠)، باب: فضائل الخضر ﵇، كتاب: الفضائل (١٥: ١٣٦).

(٣) يُنظر: حاشية الشهاب المسماة «عناية القاضِي وكفاية الرَّاضِي على تفْسير البيضاوي» (٦: ١١٨).

واختلفوا في سببِ تسميتِه بالخَضِرِ، قال الأكثرون: لأنَّه جلس على فروةٍ بيضاءَ فصارت خضراءَ، والفروةُ وجهُ الأرضِ. وقيل: لأنَّه إذا صلَّى اخضرَّ ما حوله، والصَّوابُ الأولُ.

والحاصلُ: أنَّ ذا القرنين لم يُعرفْ نبيًّا، وكذلك الخَضِرُ، فلا ينبغي لأحدٍ أن يقطع بنفيٍ أو إثباتٍ، فإنَّ اعتقادَ نبوَّةِ غيرِ النَّبيِّ كفرٌ كاعتقادِ نفيِ نبوةِ نبيٍّ من الأنبياءِ.

كذا لقمانُ بنُ باعورَ ابنُ أختِ أيوبَ عليه السَّلامُ أو ابنُ خالتِه، قيل: كان نبيًّا. ورُوي ذلك عن عكرمةَ والسديِّ والشعبيِّ، وقيل: كان حكيمًا وهو الحقُّ، وعليه الأكثرون؛ لِحَمْلِ الحِكمةِ في الآيةِ الكريمةِ على الفهمِ والعقلِ، لا على النبوَّةِ كما حَمَلَه مَن قال بالأولِ.

ورُوي عن بعضِ السَّلفِ أنَّ لقمانَ خُيِّرَ بين الحكمةِ والنبوَّةِ، فاختار الحكمةَ. وقيل: كان قاضيًا في بني إسرائيل، وذلك قبل داود عليه السَّلامُ، فلمَّا بعث قَطَعَ الفتوى، فَسُئِلَ في ذلك فقال: ألا أكتفي إذ كُفِيْت. وقيل: كان عبدًا حبشيًّا، وقيل: كان خيَّاطًا، وقيل: كان نجَّارًا، وقيل: كان راعيَ غنمٍ.

وفي «قوت القلوب» ما نصُّه: أنَّ لقمانَ كان عبدًا نوبيًّا غليظَ الشَّفتَيْن أسودَ الجسدِ أبيضَ القلبِ اشتراه سيِّدُه بثلاثين دينارًا، وكان له زوجةٌ وأولادٌ كفَّارٌ، وكان فقيرًا جدًّا، فمِن بركاتِ الحكمةِ أعتَقَه سيِّدُه، فصار حرًّا، وصار سيِّدُه بنفسِه يخدمُه، وأقبل على أهلِه وولدِه، فلم يزلْ يَعِظُهم حتى أسلموا عن آخرِهم، وكثَّر اللهُ مالَه فجعلَه من أغنياءِ زمانِه، وهذا كلُّه مِن شرفِ الحكمةِ. انتهى.

ومدَّةُ حياتِه على ما قيل ألفُ سنةٍ. والحاصلُ: أنَّ نبوَّتَهُ لم تتحقَّقْ؛ ولهذا قال: لم يُعرَفْ نبيًّا.

(فَاحْذَرْ عَنْ جِدَالِ) أي: المجادلةِ لحرمتِها في غيرِ إظهارِ الصَّوابِ، على أنَّ عدمَ إفادتِها في المشكوكِ فيه غيرُ مشكوكٍ فيه.

وَعِيسَى سَوْفَ يَأْتِي ثُمَّ يُتْوِي ... لِدَجَّالٍ شَقِيٍّ ذِي خَبَالِ

(وَعِيسَى) اسمٌ عِبرانيٌّ، أو سريانيٌّ مشتقٌّ من العيسِ على ما قيل: وهو بياضٌ تعلوه حمرةٌ، والمعوَّلُ عليه أن لا اشتقاقَ له؛ لأنَّه لا يجري في الأسماءِ الأعجميةِ.

وهو عليه السَّلامُ من أُولي العزمِ، لقَّبَه اللهُ تعالى بالمسيحِ، وهو من الألقابِ المشعرةِ بالمدحِ، كالصِّدِّيقِ ومعناه المباركُ، وأصلُه في العِبرانيةِ المشوحاءُ. فعُرِّب، فقيل: المسيحُ، وهو مشتقٌّ من المسحِ؛ لأنَّه عليه السَّلامُ كان لا يَمْسحُ بيدِه على ذي عاهةٍ إلا بَرِئَ من ساعتِه بإذنِ اللهِ تعالى، أو لأنَّ جبرائيلَ عليه السَّلامُ مَسَحَهُ بجناحِه الأيمنِ عند ولادتِه، أو لخروجِه من بطنِ أُمِّه مُطهَّرًا من الأوساخِ والأقذارِ التي تكونُ في المولودِ غيرِه، كالممسوحِ أو لمسحِه بالبركةِ.

وقيل: لأنَّه مُسحتْ عنه القوةُ الذَّميمةُ من الشَّرَهِ والجهلِ والحِرصِ، وسائرِ الأخلاقِ السَّيئةِ بعكسِ الدَّجالِ، فإنَّه لُقِّبَ بالمسيحِ؛ لأنَّه قد مُسحتْ عنه القوةُ المحمودةُ من العلمِ والعقلِ والحِلْمِ وسائرِ الأخلاقِ الجميلةِ. وإما مشتقٌّ من المساحةِ، فقد كان عليه السَّلامُ لا يمكثُ في أرضٍ ولا يستقرُّ في مكانٍ.

وقد سمَّاه اللهُ تعالى كلمةً بقولِه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: ١٧١]. واختُلِفَ في سببِ تسميتِه بها، فقيل: لأنَّه حصل بكلمةِ «كُنْ» من غيرِ واسطةِ أبٍ، وقيل: لتكلُّمِه في غيرِ أوانِه، ولفرطِ استغرابِ الكلامِ منه سُمِّيَ بها على حدِّ تسميةِ العادلِ بالعدلِ. وقيل: الكلمةُ بمعنى

الحجَّةِ، وهو حجَّةُ اللهِ تعالى على عبادِه، أبدعه من غيرِ أبٍ، وأنطقه في غيرِ أوانِه، وأحيا الموتى على يدِه. وقيل: لانتفاعِ النَّاسِ بكلامِه سُمِّي به، كما يقالُ: فلانٌ سيفُ اللهِ أو أسدُ اللهِ. وقيل: لتخصيصِه به في صغرِه؛ حيث قال: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠] إلى آخرِه. وأيًّا ما كان، فالإضافةُ في الآيةِ الكريمةِ إلى ضميرِه تعالى وتقدَّس مُشْعِرةٌ بكمالِ التَّعظيمِ، ومشيرةٌ إلى مزيدِ التَّكريمِ والتَّفخيمِ.

ومعنى قولِه تعالى: ﴿أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ أَوْصَل الكلمةَ إلى مريمَ، وحصَّلها فيها، بمعنى: حصولِ صورةِ عيسى في رحِمِها.

واختُلِفَ في سببِ تسميتِه بالرُّوحِ على طَرْزِ الاختلافِ في سببِ تسميتِه بالكلمةِ، فقيل: لأنَّ سائرَ الأرواحِ البشـريَّةِ كالمتولِّدةِ عن أرواحِ آبائهم سوى روحِه وروحِ آدمَ عليهما السَّلامُ، فإنَّه تعالى خلقهما ابتداءً بلا توسطِ أصلٍ، فلهذا أضافهما إلى نفسِه، فقال تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: ١٢]، وقال تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [ص: ٧٢].

وقيل: لأنَّ اللهَ تعالى أحيا به الأمواتَ كما أحيا بالأرواحِ الأبدانَ. وقيل: لحصولِ الأرواحِ بدعائِه في الأجسادِ. وقيل: لحدوثِه بنفخِ الرُّوحِ، وهو جبرائيلُ عليه السَّلامُ، وذلك أنَّ اللهَ تعالى أرسله إلى أمِّه، فنفخ في درعِها مشقوقًا من قدَّامِها، فوصل النَّفخُ إليها، فَحَمِلَتْ به عليه السَّلامُ تقدُّسًا عن تلويثِ النُّطفةِ، والتَّقلُّبِ في أطوارِ الخِلقةِ زمانًا متطاولًا. وقيل: إنَّ النَّفخةَ كانت في فمِها. وقيل: نُفخ من بُعْدٍ فوصل الرِّيحُ إليها.

ورُوي عن أبي بكرِ بنِ كعبٍ: أنَّ روحَ عيسى عليه السَّلامُ كانت من الأرواحِ التي أخذ اللهُ تعالى عليها الميثاقَ في عهدِ آدمَ، ثمَّ ردَّها في صُلبِه عليه السَّلامُ، فأمسكها إلى أن أراد خَلْقَه، فأرسله إلى مريمَ في صورةِ البشرِ، قال: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا

بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]، فحملته؛ أي: الذي خاطبها، وهو روحُ عيسى عليه السَّلامُ. وقيل: المرادُ من الرُّوحِ الرَّحمةُ، بمعنى: أنَّه عليه السَّلامُ أُرسِلَ رحمةً لمَن آمن به من أمَّتِه. قال طاب ثراه في تفسيرِه «روح المعاني»[1]: والقولُ أنَّه خُلِق من الهواءِ كما خُلِقَ آدمُ من التُّرابِ، ممَّا لا مستندَ له من عقلٍ ولا من نقلٍ، و«نفخنا فيه من رُوحِنا» لا يدلُّ عليه بوجهٍ أصلًا.

وكانت قبل أن تحملَ به عليه السَّلامُ حاضتْ حيضتَيْن، وقيل: لم تكنْ تَحيضُ أصلًا، بل كانتْ مُطَهَّرةً منه. ومدَّةُ حملِها به عليه السَّلامُ تسعةُ أشهرٍ كسائرِ النساءِ، وقيل: ثمانيةُ أشهرٍ، ولم يعشْ ـ على ما قيل ـ مولودٌ وُضعَ لثمانيةِ أشهرٍ غيرُه عليه السَّلامُ، وكان ذلك آيةً أخرى. وقيل: سبعةُ أشهرٍ، وقيل: ستةُ أشهرٍ، وقيل: حملته في ساعةٍ، وصُوِّرَ في ساعةٍ، ووضعته في ساعةٍ، وقيل: إنَّها كانت ساعةً واحدةً كما حَمَلَتْه نَبَذَتْه.

وكانت ولادُته في بيتِ لحمٍ من القدسِ في سنةِ أربعٍ وثلاثمئةٍ لغلَبَةِ الإسكندرِ، ولسبعمئةٍ وتسعٍ وثلاثين سنةً من مُلكِ نَبوخَذ نَصَّر؛ مَلِكِ بابلَ.

وأخرج الأصبهانيُّ في «الترغيبِ»[2] عن أبي هريرةَ رضي الله عنه: «أنَّ عيسى عليه السَّلامُ وُلدَ في يومِ عاشوراء».

وعمرُها إذ ذاك ثلاثَ عشرةَ سنةً، وقيل: أربعَ عشرةَ سنةً، وقيل: خمسَ عشرةَ سنةً، وقيل: اثنتا عشرَة سنةً، وقيل: عشرُ سنين، وقيل: عشرون سنةً. وعمرُه عليه السَّلامُ إلى أن رُفع اثنتان وثلاثون سنةً، وقيل: ثلاثٌ وثلاثون سنةً وثلاثةُ أشهرٍ وثلاثةُ

---

(١) يُنظر: «روح المعاني» للآلوسي (٣: ١٨٧).

(٢) يُنظر: «الترغيب والترهيب» (٢: ٤٠٠) لإسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الأصبهاني الملقب بقوام السنة المتوفى سنة (٥٣٥ هـ).

أيامٍ. وقيل: أربعٌ وثلاثون سنةً. ولمَّا رفعه اللهُ إليه كَسَاهُ الرِّيشَ وأَلْبسهُ النورَ، وقَطَعَ عنه لذَّةَ المطعمِ والمشربِ، فطار مع الملائكةِ، فصار إنسيًّا ملكيًّا سماويًّا أرضيًّا.

قيل: أحياه ورفعه بعد أن توفاه ثلاثَ ساعاتٍ، وقيل: سبعَ ساعاتٍ، وإلى رفعِه عليه السَّلامُ إلى السَّماءِ بعد موتِه ذهب الجبائيُّ، وبه قالت النَّصارى.

قال القرطبيُّ: إنَّ اللهَ رفعه من غيرِ وفاةٍ ولا نومٍ، واختاره الطبريُّ وصحَّحه بعضُ الأجِلَّة(١).

وعليه، فالمرادُ على ما قيل من قولِه تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]: أنِّي مستوفٍ أجَلَكَ، ومُـمِيتُكَ حتفَ أنفِكَ، لا أُسلِّطُ عليك من يقتُلُكَ، فهو كنايةٌ عن عصمتِه من الأعداءِ، وقيل: هذا من بابِ المقدَّم والمؤخَّر؛ أي: رافعُك إليَّ، ومتوفِّيك إلى غيرِ ذلك من الأقوالِ.

وعاشت مريمُ بعدَه ستَّ سنين، والتَّعبيرُ عنه عليه السَّلامُ في كتابِ اللهِ بـ«ابنِ مريمَ»، وعن مريمَ بأمِّه، مع أنَّ النَّسبَ إلى الآباءِ تنبيهًا على أنَّه لا أبَ له، ولو كان له أبٌ لنُسِبَ إليه.

ومريمُ هي بنتُ عمرانَ بنِ ماثان، من وَلَدِ سليمانَ بنِ داودَ عليهما السَّلامُ، وبين عمرانَ هذا، وبين عمرانَ بنِ يصهر الذي هو أبو موسى عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، ألفٌ وثمانمئةُ سنةٍ.

و(**سَوْفَ**) حرفٌ يُخصِّصُ فِعْلَ المضارعِ بالاستقبالِ، ويجرِّدُه عن معنى الحالِ.

(**ثُمَّ يُتْوِي**) بضمِّ الياءِ من الإتواءِ، بمعنى الإهلاكِ، مصدرُ أتوى المتعدّي، لا بفتحِها من التَّوِي بمعنى: الهلاكِ، مصدرُ تَوى اللازمُ؛ لإيهامِه حصولَ هلاكِ عيسى

---

(١) يُنظر «تفسير القرطبي» (٤: ١٠٠).

عليه السَّلامُ لأَجْلِ الدَّجالِ ظاهرًا؛ أي: يتويه بتقديرِ ضميرِ المفعولِ العائدِ على دجَّال المتقدِّم في الرُّتبةِ؛ إذ قولُه: «لِدَجَّالٍ» متعلِّقٌ بـ«يأتي»؛ أي: يأتي لإهلاكِه لا بـ«يتوي»، وكونُ هذا من بابِ التَّنازعِ لا يَظْهرُ لي وجهُه، وكأنَّ القائلَ به غافلٌ عن وجودِ اللامِ التَّعليليَّةِ الجارّةِ، أو ذاهلٌ عن عدمِ استقامةِ المعنى معها على القولِ به.

وادِّعاءُ الفاضلِ علي القاري أَظهريةَ كونِه منه لا يخفى ما فيه على مَن رُزِق حُسنَ الفَهمِ، وذاق حلاوةَ ثمرةِ العلمِ.

و(الدَّجّال) إما من دَجَلَ بمعنى: عَمَّ؛ لأنَّه يعمُّ الأرضَ سيرًا أو من دَجَلَ، بمعنى: كَذَبَ، أو من دَجَّل تدجيلًا؛ أي: غَطَّى وطَلَى بالذَّهبِ لتمويهِه بالباطلِ، أو من الدَّجالةِ كسحَابةٍ اسم للسَّرجين، لأنَّه ينجِّس وجهَ الأرضِ، أو من دُجَّلِ النَّاس؛ أي: جمعهم عليه. ولَقَبُه المسيحُ على وزنِ فعيلٍ، بمعنى: المفعولِ؛ أي: ممسوحٌ عنه القوةُ المحمودةُ كما تقدَّم أو ممسوحُ إحدى العينَيْن.

فقد ورد عن رسولِ اللهِ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ المسيحَ الدَّجّالَ أعورُ عينِ اليمنى، كأنَّ عينَه عنبةٌ طافيةٌ»(١)، والطَّافيةُ من العنبِ الحبَّةُ الخارجةُ من أخواتِها.

و(شَقِيٍّ) نعتٌ له، وهو من الشَّقاوةِ خلافَ السَّعادةِ، و(ذي) بمعنى صاحبٍ، نعتٌ له أيضًا، مضافٌ إلى «خَبَالٍ» بمعنى الفسادِ؛ أي: يَنزلُ عيسى عليه السَّلامُ من السَّماءِ الرابعةِ؛ لنصرةِ دينِ اللهِ، وتأييدِ شريعةِ نبيِّنا عليه السَّلامُ، وبثِّ أحكامِها، ثمَّ يُهلِكُ الدَّجَّالَ عدوَّ اللهِ تعالى الكافرَ الشَّقيَّ صاحبَ الفسادِ؛ لادِّعائِه الألوهيَّةَ تارةً، والنبوَّةَ أخرى، وإظهارِه خوارقَ العاداتِ، ودعوى النَّاسِ إلى عبادتِه، فيتَّبعُه سبعون

(١) أخرجه البخاري في صحيحه رقم (٣٤٣٩)، باب: قول الله: «واذكر في الكتاب مريم»، كتاب: أحاديث الأنبياء، ومسلم في صحيحه رقم (٢٧٤)، باب: ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدجال، كتاب: الإيمان.

ألفًا من أمَّةِ محمَّدٍ ﷺ، ويطوفُ الأرضَ إلا أربعةَ مساجد يُمنعُ من دخولِها؛ مسجدِ المدينةِ، ومكَّةَ، والأقصى، والطُّورِ، كما يَمنعُ اللهُ يأجوجَ ومأجوجَ من دخولِ مكَّةَ، والمدينةِ، وبيتِ المقدسِ.

وقد حذَّرَ كلُّ نبيٍّ أمَّتَهُ منه، قال رسولُ ﷺ: «ما مِن نبيٍّ إلا أنذر أمَّتَه الأعورَ الكذَّابَ، ألا إنَّه أعورُ وإنَّ ربَّكم ليس بأعورَ، وإنَّه يجيءُ معه مثلُ الجنَّةِ والنَّارِ، وإنَّه معه ماءٌ ونارٌ، فمَن أدرك ذلك منكم، فَلْيَقعْ في الذي يراه نارًا، فإنَّه ماءٌ باردٌ عَذْبٌ طيِّبٌ، مكتوبٌ بين عَيْنيه كافرٌ يقرؤه كلُّ مؤمنٍ كاتبٍ وغيرِ كاتبٍ»(١).

وفي روايةٍ: «فإنْ خرج وأنا فيكم، فأنا حجيجُه دونَكُم، وإن خرج ولستُ فيكم، فكلُّ امرئ حجيجُ نفسِه، واللهُ خليفتي على كلِّ مسلمٍ»(٢).

ورُوي عنه ﷺ أنَّه قال: «سيَنزلُ عيسى بنُ مريمَ، فإذا رآه الدَّجَّالُ ذاب كما يذوبُ الـمِلحُ، فيَقتُلُ الدَّجَّالَ، وتتفرَّقُ عنه اليهودُ، حتى إنَّ الحجرَ لَيقولُ للمؤمنِ: يا عبدَ اللهِ المسلمَ، هذا يهوديٌّ فاقتُلْه»(٣)، فنزولُ عيسى عليه السَّلامُ وقتلُه الدَّجَّالَ ممَّا يجبُ الإيمانُ به.

ويَنزلُ على المنارةِ البيضاءِ شرقَيْ دِمشق، والنَّاسُ في صلاةِ الصُّبْحِ، وذلك حين يحاصرُ الدَّجَّالُ في قلعةِ القدسِ المهديَّ وأتباعَه، فيطلبُه فيدركُه ببابِ لُدٍّ، فيقتُله بحربةٍ بيدِه.

---

(١) (أخرجه البخاري في «صحيحه» رقم (٣٤٥٠)، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، ومسلم في «صحيحه» رقم (٢٩٣٤)، باب: ذكر الدجال وصفته وما معه.

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» رقم (٢٩٣٧)، باب: ذكر الدجال وصفته وما معه.

(٣) يُنظر: صحيح الإمام مسلم رقم (٢٩٣٧-٢٩٤٠)، وسنن أبي داود رقم (٤٣٢١)، وسنن الترمذي رقم (٢٢٤٠)، والمستدرك للحاكم (٤: ٤٨٢-٤٩١).

قيل: إنَّ عيسى عليه السَّلامُ يمكثُ في الأرضِ أربعين يومًا. وقيل: أربعين سنةً، وفي روايةٍ: أربعًا وعشرين سنةً، وفي رواية: سبعَ سنين يتزوَّجُ من العربِ، فيولَدُ له أولادٌ، ويكونُ مقدِّمةُ عسكرِه ﷺ أصحابَ الكهفِ يحييهم اللهُ تعالى في زمانِه؛ ليكونوا أنصارًا له، ويقتدي بالمهديِّ في أولِّ صلاةٍ يصليها في الأرضِ؛ دفعًا لتوهُّمِ نزولِه ناسخًا، وبعد ذلك هو الذي يُصلّي بالنَّاسِ، ويؤمُّهم ويقتدي به المهديُّ؛ لأنَّه أفضلُ، فإمامتُه أَوْلى.

والحديثُ الذي رواه ابنُ ماجه: «لا مهديَّ إلا عيسى بنُ مريمَ»(١) ضعيفٌ، ثمَّ إنَّ عيسى عليه السَّلامُ يموتُ ويُدفنُ في الحُجْرةِ الشَّريفةِ النبويَّةِ، أو في بيتِ المقدسِ.

وظهورُ المهديِّ قبل الدَّجَّالِ بسبعِ سنين، وقيل: عند نزولِ عيسى عليه السَّلامُ وخروجِ المهديِّ رضي الله عنه، لا يبقى غيرُ دينِ الإسلامِ.

ووقوعُ خلافِ ذلك بعد لا يَضرُّ؛ لأنَّ الباقي من الدنيا إذ ذاك كلا شيءٍ.

كَرَامَاتُ الوَلِيِّ بِدَارِ دُنْيَا ... لَهَا كَوْنٌ فَهُمْ أَهْلُ النَّوَالِ

(**كَرَامَاتُ الوَلِيِّ**) مبتدأٌ ومضافٌ إليه، وهو جمعُ كرامةٍ، وهي: ظهورُ أمرٍ خارقٍ للعادةِ مقارنٍ للاعتقادِ الصَّحيحِ والأعمالِ الصَّالحةِ، غيرِ مقارنٍ لدعوى النبوَّةِ، وصاحبُها مُقِرٌّ بالمتابعةِ إذ بها تحقُّقُ ولايتِه، والوثوقُ بصدقِ كرامتِه.

ودعواه النبوَّةَ دليلُ نفي الكرامةِ عنه، وثبوتُ كونه متَّصفًا بالكذبِ فضلًا عن التَّميزِ بالولايةِ، وبهذا تمتازُ عن المعجزةِ، وعن الاستدراجِ والسحرِ، وعن مؤكداتِ تكذيبِ الكاذبين.

---

(١) يُنظر: «سنن الإمام ابن ماجه» رقم (٤٠٣٩).

كما صحَّ أن مسيلمةَ الكذَّابَ دعا لشخصٍ كانت إحدى عينَيْه عوراءَ، أن تكونَ صحيحةً، فاعورَّت الصَّحيحةُ وصار أعمى، ويُسمَّى هذا إهانةً.

وقد تظهرُ الخوارقُ على يَدَيْ عوامِّ المسلمين؛ ليَخْلُصوا بها من مِحَنِ الدنيا ومكارِهِها، وتُسمَّى هذه معونةً.

فقد تحقَّق لديك بطلانُ ما ذهب إليه المعتزلةُ من منعِ جوازِ الكرامةِ مطلقًا؛ توهمَ وقوعِ التباسِها بالمعجزةِ[1].

وما ذهب إليه أبو إسحاقَ الإسفرايينيُّ من منعِ جوازِ بعضِها؛ حيث قال: كلَّما جاز أن يكونَ معجزةً لنبيٍّ، لا يجوزُ ظهورُ مثلِهِ كرامةً لوليٍّ[2].

---

(١) منعُ جوازِ الكرامةِ مطلقًا مذهبُ أبي علي وأبي هاشمٍ وأتباعهما. وذهب أبو بكر بنُ الإخشادِ إلى جوازِها من جهةِ العقلِ، وزعم أن السمعَ منع ذلك. وذهب أبو الحسين البصريُّ إلى جوازِها عقلًا، وأنه لا مانعَ يمنع من ذلك لا عقلًا ولا سمعًا، كما هو مذهبُ أهلِ السنةِ. وهو مختارُ ركن ابنِ الملاحميِّ، وتقيِّ الدينِ النجرانيِّ. يُنظر: «أصول الدين» لعبد القاهر البغدادي (١٨٤-١٨٥)، و«الإرشاد» للجويني (ص٣١٦)، و«الفائق في أصول الدين» لركن الدين ابن الملاحمي (ص٣١٧-٣١٩)، و«الكامل في الاستقصاء» لتقي الدين النجراني (ص٣٥٤). هذا ما استفدته من حاشيةِ أخي الشيخِ عبدِ الحميدِ التركمانيِّ حفظه الله على ضوء المعالي.

(٢) هذا النقلُ نقله عنه الإمامُ الجوينيُّ في «الإرشاد» بهذه الصيغةِ وفيه نظرٌ، ولا تصريحَ فيه، وذكر ذلك الذهبيُّ عنه أيضًا نقلًا عن القشيريِّ، وردَّ السبكيُّ هذا الإنكارَ عن أبي إسحاق فقال: ويزدادُ تعجبي عند نسبةِ إنكارِها إلى الأستاذِ أبي إسحاق، وهو من أساطينِ أهلِ السنةِ والجماعةِ، على أن نسبةَ إنكارِها إليه على الإطلاقِ كذبٌ عليه.
واعتذر ابنُ خلدون في «مقدمته» لأبي إسحاق الإسفرايينيِّ بأنَّ النقلَ عن الأستاذِ في ذلك ليس صريحًا. وقد ذهب كثيرٌ من العلماءِ إلى أن مذهبَه هو مذهبُ المعتزلةِ، أو أقرب منه منهم: الجوينيُّ في «الإرشاد»، والبيضاويُّ في «طوالع الأنوار»، والأصفهانيُّ في «مطالع الأنظار»، والرازي في «الأربعين»، والعضدُ في «المواقف»، والتفتازانيُّ في «شرح المقاصد». =

وظهر أنَّ ما جاز كونُه معجزةً لنبيٍّ جاز كونُه كرامةً لوليٍّ، وفي صدورِها عن قصدٍ واختيارٍ منه اختلف المتكلِّمون؟ فذهب جماعةٌ إلى جوازِه، وأخرى إلى امتناعِه.

وكذا الخلافُ في صحَّةِ وقوعِها بالإخبارِ عن المغيَّباتِ. والحقُّ أنَّ كراماتِ الأولياءِ على المغيَّباتِ إنما تكونُ تلقِّيًا من الملائكةِ؛ أي: بالنَّفثِ في الرَّوعِ ونحوِه.

وأما نفيُ علمِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بالغيبِ، الدَّالُّ عليه قولُه تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ﴾ [الأعراف: ١٨٨] إلى آخرِ الآيةِ، فالمرادُ كما قاله المفسرون من الغيب فيها: العلمُ بوقتِ قيامِ السَّاعةِ؛ لأنَّ السُّؤالَ كان عنه، وهو ﷺ لم يعلَمْه، ولم يُخبرْ به.

وقال بعضُهم: إنَّ «أل» في الغيبِ للاستغراقِ، وهو ﷺ لم يعلمْ كلَّ غيبٍ، بل اللهُ سبحانه عالمٌ بالغيوبِ كلِّها وحدَه، فلا يطَّلعُ أحدٌ على ذلك العلمِ المختصِّ به اطِّلاعًا كاملًا إلا مَن شاء اللهُ على بعضِه من رسولٍ يُطلِعهُ عن شأنِه على بعضِ الغيوبِ المتعلِّقةِ برسالتِه.

= وقال الزركشيُّ في «تشنيف المسامع» (٢: ٣٢٨): والمنكرون لها كلها المعتزلةُ... ثم القائلون بالكراماتِ اختلفوا هل تعمُّ سائرَ الخوارقِ أم يختصُّ ذلك بما لم يظهرْ معجزة لنبيٍّ؟ فالجمهورُ على التعميمِ، وذهب بعضُ أصحابِنا إلى أن كلَّ ما وقع معجزةً لنبيٍّ لا يصح أن يقعَ كرامةً لوليٍّ كإحياءِ الموتى وقلبِ العصا حيَّةً وفلقِ البحرِ ونحوِه، وهذا هو مذهبُ الأستاذِ أبي إسحاق، وبه يظهر غلطُ الإمامِ فخرِ الدينِ وغيرِه ممن نقل عنه إنكارُه على الإطلاقِ كالمعتزلةِ، والذي رأيته في كتبِه التصريحَ بإثباتِها، إلا أنها لا تبلغ مبلغَ المعجزاتِ الخارقةِ للفرقِ بينها وبين المعجزةِ. يُنظر: «الإرشاد» للجويني (ص١٣٠-١٣١)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧: ٣٥٣)، و«مقدمة ابن خلدون» (ص٤٠٢)، و«طبقات الشافعية» للسبكي (٢: ٣١٥).

وحاصلُ المعنى: لا أعلمُ الغيبَ إلا أن يُطلِعَني اللهُ عليه، وكذا يُقالُ في الآياتِ الدَّالةِ على عدمِ علمِه بالغيبِ.

وقد صحَّ أنَّه ﷺ أخبر بكثيرٍ من المغيَّباتِ، وكان الأمرُ كما أخبر حتى عُدَّ ذلك من أعظمِ معجزاتِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ.

وعند السَّادةِ الصوفيةِ: إنَّ من كراماتِ الأولياءِ بالمغيَّباتِ ما هو عن كشفٍ ومشاهدةٍ قلبيةٍ، فالوليُّ عندهم ينظرُ بنورِ اللهِ.

قال الإمامُ الغزاليُّ: الوليُّ من كوشف ببعضِ المغيَّباتِ، ولم يُؤمرْ بإصلاحِ النَّاسِ.

والدَّليلُ على حقِّيَّتِها ما ثبت وقوعُه من صالحي هذه الأمَّةِ وغيرِها، بنقولٍ يلوحُ للمخلصين أنوارُ صحَّتها، وأخبارٍ يفوحُ للمستنشقين أَرِيجُ صدقِها، بحيث لو جُمعت آحادُها لبلغت حدَّ التَّواترِ.

منها: ما صحَّ أنَّ أميرَ المؤمنين عمرَ رضي اللهُ تعالى عنه حين وقوفِ نِيلِ مِصْرَ عن الجريانِ، وظهورِ القحطِ فيها بسببِ ذلك، بعث إليه كتابًا كتب فيه: من عمرَ إلى نيلِ مصرَ، أما بعدُ: فإن كنتَ تجري بحولِك وقوتِك، فلا حاجةَ لنا فيك، وإن كنت تجري بأمرِ اللهِ تعالى وقدرتِه، فاجرِ صاغرًا، فلمَّا طُرِحَ فيه جرى بالماءِ بإذنِ اللهِ تعالى، ولم يقفْ من ذلك الزَّمانِ حتى الآن أصلًا[1].

وقصةُ ساريةَ شهيرةٌ[2]. وكذا شُرْبُ خالدِ بنِ الوليدِ قَدَحًا من السُّمِّ من يدِ الكافرِ، ولم يتضرَّرْ به[3].

---

(١) يُنظر: ما أخرجه أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب «العظمة» (٤: ١٤٢٤)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٤٤: ٣٣٧).

(٢) أخرجها أبو نعيم في «دلائل النبوة» (١: ٥٨٠).

(٣) أخرجه أبو يعلى في «مسنده» برقم (٧١٨٦)، والبيهقي في «دلائل النبوة» (٧: ١٠٦).

ومنها: ما نُقل عن كثيرٍ من الأولياءِ قدَّس اللهُ أسرارَهم من المشي على الماءِ، والطيرانِ في الهواءِ، كما اشتُهر عن جعفرِ بنِ أبي طالبٍ رضي الله عنه، ولقمانَ السرخسيِّ قدَّس اللهُ سرَّه، وتكلُّمِ الجمادِ كما وصل إلينا بنقلِ الثِّقاتِ وصحيحِ الرِّواياتِ أنَّه كان بين يدَيْ سلمانَ وأبي الدَّرداءِ رضي الله عنهما ذات يومٍ قَصْعَةٌ فسبَّحَت فَسَمِعَا تسبيحَها.

على أنَّ الكتابَ القديمَ ناطقٌ بظهورِها من مريمَ؛ حيث وُجِدَ الرِّزقُ عندها بلا سببٍ، وتساقطَ عليها الرُّطبُ من نخلةٍ يابسةٍ. ومن آصف بن بَرْخِيَا؛ حيث أحضر عرشَ بلقيسَ من مَسَافةٍ بعيدَةٍ في طَرفَة عينٍ، وأمثالُ هذه أكثرُ من أن تُحصى.

وقد صنَّف ابنُ أبي الدُّنيا، واللالكائيُّ، والخلّالُ وغيرهم كتبًا في كراماتِ الأولياءِ والصَّالحين، ومن استبعد ظهورَ الكرامةِ من عبادِ اللهِ الصَّالحين، فقد قارب أن يصفَ اللهَ بالعجزِ؛ لأنَّ اللهَ قادرٌ على إجراءِ خِلافِ العادةِ على يدِ عبدِه الصَّالحِ؛ ليتحقَّقَ بذلك أنَّ غصنَ طاعتِه مُثمِر، وروضَ تقرُّبه إلى اللهِ تعالى بالنَّوافلِ يانعٌ مزهر، فيشمِّرُ أذيالَ الجدِّ في العبادة، ويبذُلُ الهِمَّةَ في تحصيلِ الزِّيادة.

ثمَّ إنَّ الكرامةَ في الحقيقةِ لزومُ الاستقامةِ، وإنَّ اللهَ تعالى لم يُكرِّمْ عبدًا بكرامةٍ أعظمَ من موافقتِه له فيما يحبُّه ويرضاه، وهو طاعتُه وطاعةُ رسولِه، ومُوَالاةُ أوليائِه، ومعاداةُ أعدائِه.

قال الشيخُ أبو علي الجرجانيُّ: كُنْ طالبًا للاستقامةِ لا طالبًا للكرامةِ، فإنَّ نفسَك متحرِّكةٌ في طلبِ الكرامةِ، وربُّك يطلبُ منك الاستقامةَ. انتهى.

فتكفيه الاستقامةُ كرامةً.

قال أبو يزيدِ البسطاميُّ قُدِّس سرُّه: الوليُّ الكاملُ لا التفاتَ له إليها، ولا يودُّ صدورَها على يدِه إلا إذا تضمَّنت مصلحةً للمسلمين خاصةً أو عامةً.

ولا شكَّ أنَّ الدِّينَ إذا صَحَّ علمًا وعَمَلًا يُوجِبُ خَرْقَ العادةِ إذا احتاج إلى ذلك صاحبُه، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۞ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: ٢-٣]. وقال عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «اتقوا فراسةَ المؤمنِ فإنَّه ينظرُ بنورِ اللهِ»، ثم قرأ: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥]. رواه الترمذيُّ من روايةِ أبي سعيدٍ الخدريِّ رضي الله عنه(١).

والمرادُ بالفراسةِ في هذا الحديثِ أفضلُ أنواعِها وهي الإيمانيةُ، وسبَبُها نورٌ يَقْذِفُه اللهُ تعالى في قلبِ عبدِه. وحقيقتُها: أنَّها خاطرٌ يمرُّ على القلبِ، فيَثِبُ عليه كوثوبِ الأسدِ على الفريسةِ، وهذه على حسبِ قوةِ الإيمانِ، فمَن كان أقوى إيمانًا، فهو أَحدُّ فِرَاسَةً.

قال أبو سليمانَ الدَّارانيُّ رحمه اللهُ تعالى: الفِراسةُ مكاشفةُ النَّفسِ ومعاينةُ الغيبِ، وهي من مقاماتِ الإيمانِ. انتهى.

لا الرياضةُ، وهي التي تحصُلُ بالجوعِ والسَّهرِ والتَّخلي، فإنَّ النَّفسَ إذا تجرَّدتْ عن العوائقِ حصل لها شيءٌ من الفِراسةِ والكشفِ بحسبِ تجرُّدِها، وهذه مشتركةٌ بين المؤمنِ والكافرِ، ولا تدلُّ على إيمانٍ ولا ولايةٍ، ولا ينكشفُ بها عن حقٍّ نافعٍ، ولا عن طريقٍ مستقيمٍ.

ولا الخَلْقِيَّةُ، وهي التي صنَّف فيها الأطباءُ وغيرُهم من المستدلِّين بالخَلْقِ على الخُلُقِ لما بينهما من الارتباطِ الذي اقتضته حكمةُ اللهِ تعالى، كالاستدلالِ بصِغَرِ الرَّأسِ الخارجِ عن العادةِ على صِغَرِ العقلِ، وبكِبَرِه على كِبَرِه، وبسِعَةِ الصَّدرِ على سِعَة الخُلُقِ، وبضيقِه على ضيقِه.

---

(١) يُنظر: «سنن الترمذي» رقم (٣١٢٧)، باب: ومن سورة الحجر.

«والوليُّ» مشتقٌّ من الوَلاءِ، وهو الدُّنوُّ والتَّقربُ، فوليُّ اللهِ مَن والاه بموافقتِه في محبوباتِه، وتقرَّب إليه بمرضاتِه، وتنزَّه عمَّا يشغلُ سرَّه عن الحقِّ، وما عاقه عن الاستغراقِ في شؤونه التَّعلقُ بمصالحِ الخلقِ، متبتِّلًا إليه بكلِّيتِه، متأدِّبًا بآدابِ شريعتِه.

فالتَّقوى الكاملةُ شرطٌ في اتِّصافِ الوليِّ بها، وهي التي يترتَّبُ عليها حبُّ اللهِ المرتَّبُ عليه الحفظُ كما يشيرُ إليه الحديثُ القدسيُّ الذي يرويه البخاريُّ من حديثِ أبي هريرةَ رضي اللهُ تعالى عنه أنه قال: قال رسول ﷺ: «إنَّ اللهَ تعالى قال: مَن عادى لي وليًّا، فقد آذنتُه بالحربِ، وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيءٍ أحبُّ إليَّ مما افترضتُه عليه، ولا زالَ عبدي يتقرَّبُ إليَّ بالنَّوافلِ حتى أحبَّه، فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يسمعُ به، وبصرَه الذي يُبصِرُ به، ويدَه التي يَبطشُ بها، ورجلَه التي يمشي بها»[1] إلى آخر الحديث.

فإنَّ المرادَ من ذلك على ما قيل: توفيقُه في الأعمالِ التي يباشرُها بهذه الأعضاءِ؛ أي: يُيَسِّرُ عليه فيها سبيلَ ما يحبُّه ويعصمُه من موافقةِ ما يكرهُه من إصغاءٍ إلى لهوٍ يسمعُه، ونَظَرٍ إلى ما نهى عنه ببصرِه، وبطشٍ بما لا يحلُّ بيدِه، وسعي في باطلٍ برجلِه.

ويقرُبُ مِن هذا ما ذكرَه غيرُ واحدٍ أنَّ معناه: فإذا أحببتُه كنتُ حافظًا حواسَّه وجوارحَه، فلا يسمعُ، ولا يُبصرُ، ولا يَأخذُ، ولا يمشي إلا فيما أرضى وأُحبُّ، وينقطعُ عن الشَّهواتِ، ويستغرقُ في الطَّاعاتِ.

فعلى هذا الوليُّ مَن كان في أعلى مراتبِ التَّقوى، وهو المتَّقي الحقيقيُّ المطلوبُ بقولِه تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ﴾ [آل عمران: ١٠٢]. والمتَّقي الذي في المرتبةِ الوُسْطى، وهو المتعارَفُ باسمِ المتَّقي، وهو الـمُجتنِبُ عن كلِّ ما يُؤَثِّمُ قلبَه من فعلٍ أو تركٍ حتى الصَّغائرِ عند قومٍ، وهو المقصودُ بقولِه تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ﴾

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٦٥٠٢)، باب: التواضع.

[المائدة: ٦٥] إلى آخره. والمرتبةُ السُّفلى من التَّقوى التَّوقّي من العذابِ المخلَّدِ بالتَّبرّي عن الشِّركِ، وعليه قولُه تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: ٢٦].

وفي «الإرشاد» للعلامةِ ابنِ حجرٍ: شرطُ الوليِّ أن يكونَ محفوظًا كما أنَّ من شرطِ النبيِّ أن يكون معصومًا.

قال أبو القاسمِ القشيريُّ: إنَّ المرادَ بكونِ الوليِّ محفوظًا أن يحفظَه اللهُ من تمادِيه في الزَّللِ والخطإِ إن وقع فيهما، بأن يُلْهِمَه التَّوبةَ فيتوبُ عنهما، وإلا فهما لا يقدحان في ولايتِه، وليس ببعيدٍ صدورُ الزَّلاتِ ووقوعُ الهفواتِ من الوليِّ وإن كان محفوظًا؛ إذ الحفظُ يجوزُ معه الوقوعُ في المعصيةِ، إلا أنَّه لا يجوزُ معه الإصرارُ عليها، ويجبُ إنكارُ ذلك عليه مع اعتقادِ كمالِه، إذ العصمةُ لم تثبتْ إلا للأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ.

وقال التفتازانيُّ في «شرح النَّسفيَّة»[1]: الوليُّ هو العارفُ باللهِ وصفاتِه حسبما يمكِّنُ المواظبُ على الطَّاعاتِ، المجتنبُ عن المعاصي، المعرضُ عن الانهماكِ في اللَّذاتِ.

و(**بِدَارِ دُنْيَا**) متعلِّقٌ بكونِ المتأخِّرِ عنه، وجملةُ (**لَهَا كَوْنٌ**) من المبتدإِ والخبرِ، خبرٌ للمبتدإِ المتقدِّم. أي: كراماتُ الأولياءِ لها تحقُّقٌ وثبوتٌ بدارِ دنيا، وفائدةُ تقييد تحقُّقِها بها التَّنبيهُ على أنَّ الاختلافَ وقع فيها لا في العُقْبى؛ لأنَّ دارَ العُقْبى محلُّ كرامةِ جميعِ المؤمنين، خصوصًا مَن امتاز بالأخلاقِ المتقدِّمةِ، على أنَّه إذا صحَّ ظهورُ الكرامةِ من قبلِ المؤمنِ في عالمِ التَّلويثِ والكثافةِ، فصحَّةُ ظهورِها من قَبلِه في عالمِ التَّجريدِ واللَّطافةِ بالطَّريقِ الأَوْلى، فلا ينبغي التَّوقفُ في أنَّ اللهَ عزَّ شأنُه قد

---

(١) يُنظر: «شرح العقائد النسفية» (ص٩٢).

يُكرِمُ مَن شاء مِن أوليائِه بعد الموتِ كما يُكْرِمُه قبلَه بما شاء كإنقاذِ الغريقِ، وشفاءِ المريضِ، ووقايةِ الحريقِ، وغيرِ ذلك كرامةً للوليِّ.

فإنَّ أصحابَ النُّفوسِ القدسيَّةِ بعد انتقالِها إلى حظائرِ القدسِ كما قاله الإمامُ الرازيُّ[١] أنَّها بعدَ المفارقةِ قد تظهرُ لها آثارٌ وأحوالٌ في هذا العالمِ، فقد يرى المرءُ شيخَه بعد موتِه، فيُرشِدُه لما يهمُّه، ولا شكَّ أنَّه يحصُلُ لزائرِهم مددٌ روحانيٌّ ببركتِهم، وتنحَلُّ عَقْدُ الأمورِ المهمَّةِ بالتَّوسلِ إلى اللهِ عزَّ وجلَّ بحرمتِهم، وبالجملةِ فالكراماتُ تكونُ للوليِّ حيًّا كان أو ميِّتًا، إذ هي فعلُ اللهِ ولا حِجرَ عليه سبحانه وتعالى، وهو الصَّحيحُ.

(**فَهُمْ**) ضميرُ فصلٍ عائدٌ إلى قولِه: «الولي»؛ لأنَّ المرادَ به الجنسُ بدليلِ إضافةِ الجمعِ إليه، وهو مبتدأٌ، و(**أَهلُ**) خبرُه، مضافٌ إلى (**النَّوَالِ**)؛ أي: هم أهلُ الفضلِ من اللهِ تعالى والإفضالُ.

وادِّعاءُ الفاضلِ علي القاري أنَّ في ذِكْرِ لفظِ النَّوالِ هنا الإيطاءَ[٢]، حيث قال[٣]: ولو قال النَّاظمُ: «يا أهلَ الوصالِ»؛ لكان أَوْلى لئلّا يقعَ في الإيطاءِ بناءً على صِحَّةِ النَّوالِ فيما تقدَّم سهوٌ ظاهرٌ، إذ على تقديرِ صِحَّةِ كونِ ما سبق بالنونِ لا بالتاءِ يكونُ بين هذا البيتِ وما قبله ممَّا فيه لفظُ النَّوالِ ثمانيةُ أبياتٍ.

وقد صرَّح علماءُ القوافي بإخراجِه لسبعٍ عن الإيطاءِ، فلا يردُّ على النَّاظمِ ما ادَّعاه، ولا يلزمُ عليه ما حكاه[٤].

---

(١) يُنظر: «مفاتيح الغيب» للرازي (٤: ١٢٨).

(٢) الإيطَاء: أَن تَتَكَرَّرَ القافيةُ فِي قصيدةٍ واحدةٍ بمعنى واحد. يُنظر: «لسان العرب» (١: ٢٠٠)، و«معجم مقاليد العلوم» للسيوطي (١: ١١٦).

(٣) يُنظر: «ضوء المعالي شرح بدء الأمالي» (ص١٠١).

(٤) هذا ما قال به ابنُ الحاجب في «نهاية الراغب في شرح عروض ابن الحاجب» للأسنوي =

وَلَـمْ يَفْضُـلْ وَلِيٌّ قَـطُّ دَهْـرًا نَبيًّـا أَوْ رَسُـوْلًا فِي انْتِحَـالِ

أي: ولم يَفْضُلْ وليٌّ من الأولياءِ على نبيٍّ من الأنبياءِ في مراتبِ الشَّرفِ، فلم يَزِدْ فضلُه (قَطُّ دَهرًا) أي: أبدًا في جميعِ الأزمنةِ السَّابقةِ واللّاحقةِ، على فضلِه.

والمنقدحُ في الذهنِ من خلالِ نظامِ هذا الكلامِ، جوازُ المساواةِ التي لم يقلْ بها أحدٌ من أهلِ السنةِ والجماعةِ، وإلا فلا يُسمَّى كلامًا لعدمِ إفادتِه بكونِه معلومَ الانتفاءِ بالضَّرورةِ من قبيل أن يُقالَ: ليس القمرُ أضوءَ من الشَّمسِ، أو ليس الجهلُ بأحسنَ من العلمِ.

على أنَّه لا قائلَ من أهلِ السنةِ بمساواةِ أحدِ الأولياءِ قدَّس اللهُ تعالى أسرارَهم لأحدٍ من الصَّحابةِ رضوانُ اللهِ تعالى عليهم أجمعين، فضلًا عن أحدِ الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ؛ لمنعِ ذلك بما جاء في حقِّ أبي بكرٍ رضيَ اللهُ تعالى عنه من قولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «ما طَلَعتْ شمسٌ ولا غَرَبَتْ على أحدٍ بعدَ النَّبيِّين أفضلَ من أبي بكرٍ»[(١)]، فإنَّ فيه دلالةً صريحةً على أنَّ النَّبيِّين أفضلُ من أبي بكرٍ الذي هو أفضلُ من غيرِه، بل ذهب كثيرٌ من الفضلاءِ إلى أنَّ جميعَ الأولياءِ لم يبلُغوا أدنى مرتبةِ أحدِ صحابةِ نبيِّنا عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، فلا يَبْلُغُ تابعيٌّ وإن جلَّ قدرًا في الفضلِ مرتبةَ صحابيٍّ، وإن لم يكن من كبارِ الصَّحابةِ.

فنفيُ الأفضليةِ في البيتِ لا طائلَ تحتَه، بل نسبةُ نفي المساواةِ إلى أحدِ العقلاءِ

= (ص٣٦٤)، و«الكافي في علمي العروض والقوافي» للقنائي (١٤٣).

(١) أخرجه أبو نعيم في «الحلية» (٣: ٣٢٥)، ترجمة عطاء بن أبي رباح، وقال: غريب من حديث عطاء.

كنسبةِ ضربٍ من الهذيانِ إلى بعضِ الأصحّاءِ؛ لأنَّ المسلمين أجمعوا على أنَّ الوليَّ لا يصلُ إلى درجةِ النبوَّةِ.

وقالوا: نسبةُ ما قُسِمَ بين الأولياءِ كُلِّهم من المراتبِ والكمالاتِ إلى ما أعطى اللهُ الأنبياءَ عليهم السَّلامُ، كنسبةِ رَشْحٍ من زقٍّ مملوءٍ عسلًا إلى ما في داخلِه من العسلِ.

ونقل الشعرانيُّ عن الشيخِ الأكبرِ قُدِّس سرُّه أنَّه قال: فُتِحَ لي قدرُ خَرْمِ إبرةٍ من مقامِ النبوَّةِ تجلِّيًا لا دخولًا، فكدتُ أحترقُ.

وقد جمع النبيُّ بين مرتبتَي الولايةِ والنبوَّةِ. وَزَعْمُ بعضِ المتصوفةِ أنَّ الولايةَ أشرفُ من النبوَّةِ غيرُ معتدٍّ به. واحتجُّوا لذلك بما رُوي عن الشيخِ عبد القادرِ الجيليِّ قُدِّس سرُّه أنَّه قال: يا معاشرَ الأنبياءِ، الفرقُ بيننا وبينكم بالألقابِ، وأوتينا ما لم تُؤتَوْهُ.

فهذا ممَّا لم يثبتْ نقلُه، وعلى تقديرِ صِحَّةِ ما نُقل عنه قُدِّس سرُّه، فإنَّه لا يدُلُّ على دعوى الأفضليةِ، وقد قيل في معناه: إنَّكم معاشرَ الأنبياءِ أُوتيتم لقبَ النبوَّةِ، ونحن قد امتنع علينا إطلاقُه وأُوتينا ما لم تُؤتَوْهُ على حدِّ قولِ الخَضِرِ لموسى عليه السَّلامُ: أُوتيتُه على علمٍ عَلَّمَنِيهِ اللهُ لا تَعْلَمُه أنت، مع أنَّه لا كلامَ في أفضليةِ الكَليمِ عليه.

فإنَّه على القولِ برسالتِه أو نبوَّتِه لم يبلغْ درجةَ موسى عليه السَّلامُ، ولا يَقْدَحُ في عِلْمِ الأفضلِ أن يكونَ عند المفضولِ عِلمُ قَضيَّةٍ مُعيَّنةٍ لم يعلمْها الأفضلُ، فيستفيدُها ممَّن هو دونَه في الفضلِ والعلمِ، فإحاطةُ الخَضِرِ علمًا بتلك الأمورِ الثَّلاثةِ، وفِقدانُ موسى عليه السَّلامُ العلمَ بها لا يلزمُ منه أن يكونَ الخَضِرُ أعلمَ مطلقًا، وقد يوجدُ في المفضولِ ما لا يوجدُ في الفاضلِ.

نعم، حكى التَّرددُ في أفضليةِ إحدى الرُّتبتَيْن على الأخرى، إذا كان المتَّصفُ بهما واحدًا مع أنَّ الأكثرَ على أفضليةِ نبوَّتِه، وهو الأصحُّ لما فيها من معنى الوساطةِ

بين الجانبَيْن، والقيامُ بمصالحِ الخَلْقِ في الدَّارَيْن مع شرفِ مشاهدةِ الـمَلِكِ.

وقال بعضٌ بأفضليةِ ولايتِه لما فيها من معنى القربِ والاختصاصِ، وهما في النبيِّ في غايةِ الكمالِ بخلافِ ولايةِ غيرِ النبيِّ، وهي التي زعم أهلُ الإباحةِ سقوطَ تكليفِ الشَّرعِ عن المتَّصفِ بها؛ حيث قالوا: إنَّ الوليَّ إذا بلغ الغايةَ في المحبَّةِ وصفاءِ القلبِ وكمالِ الإخلاصِ، يسقطُ عنه الأمرُ والنهيُ، ولا يضرُّه الذَّنبُ، ولا يدخلُ النَّارَ بارتكابِ الكبيرةِ.

وهذا محضُ ضلالةٍ وصرفُ زندقةٍ؛ إذ لا شكَّ أنَّ التَّهاونَ في أمورِ الشَّرعِ لا يصدرُ من الوليِّ؛ لكونِ العبادةِ خُلُقًا له لا يُلْتَذُّ بدونِها.

ولم يزل النبيُّ ﷺ قائمًا بأعباءِ التَّكليفِ بالعبادةِ ما دام حيًّا من غيرِ إخلالٍ بها حتى إنَّه ﷺ انتفخت قدماه، وصار كالشَّنِّ البالي[1] من الصيامِ والقيامِ والتَّعبُّدِ، فقيل له: أتفعلُ هذا بنفسِك، وقد غَفَرَ اللهُ لك ما تقدَّم من ذنبِك وما تأَخَّر، فقال عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «أفلا أكونُ عبدًا شكورًا»[2].

وأما ما يُحكى عن بعضِ العارفين من قولِهم: لا تكليفَ علينا في العبادةِ، إن صحَّ، فالمرادُ أنَّهم لا يَرَوْنَ لها تَعبًا، بل يرون الرَّاحةَ العظمى فيها على حدِّ قولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ في صلاةِ العشاءِ: «أَرِحْنَا يا بلالُ»[3]؛ أي: أقِمْ لنا الصَّلاةَ لنصلي، فنستريحَ بها لا منها.

---

(١) والشَّنُّ: القِربَةُ الخَلَق الصَّغيرة، يكون الماءُ فيها أبردَ من غيرِها. يُنظر: «لسان العرب» (١٣: ٢٤١)، و«الصحاح» مادة: (شنن).

(٢) يُنظر: صحيح الإمام البخاري رقم (١١٣٠)، باب: قيام النبي ﷺ الليل، وصحيح الإمام مسلم رقم (٢٨١٩)، باب: إكثار الأعمال والاجتهاد.

(٣) أخرجه الإمام أبو داود في «سننه» رقم (٤٩٨٥)، باب: في صلاة العتمة، والطبراني في «المعجم الكبير» رقم (٦٢١٥).

ومثلُ هذا في كونِه يفيدُ خِلافَ ما أجمع عليه المسلمون بزعمِ مَن لا يفهمُ ما وراءَ كلامِ أهلِ الحقِّ، ولا يَعرِفُ الفرقَ بين مقامَي الجمعِ والفَرْقِ ما نُسبَ إلى حضرةِ الشيخِ الأكبرِ محيي الدينِ، وقيل إلى أبي يزيدِ البسطاميِّ قُدِّس سرُّهما، ونصُّه: خضتُ بحرًا وقف الأنبياءُ بساحلِه. فإنَّ المرادَ به خضتُ بحرًا الذي هو الحقيقةُ وأنا مطمئنُ القلبِ، مأمونُ الدَّركِ، واثقٌ بالسَّلامةِ، موقنٌ بنَيْلِ السَّعادةِ، متحقِّقٌ بلوغَ المقصودِ، ووصولَ المطلوبِ، لسلوكي طريقًا في ذلك البحرِ قد سلكه الأنبياءُ الكِرامُ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ حتى قطعوه، ووقفوا بساحلِه عند مُنتهاه، فبفيضِهم سلكتُه، وبفضلِهم عبرتُه، وبآرائِهم قطعتُه، وبهدايتِهم بلغتُه، إذ هم الهادون لجميعِ الأنامِ، والمرشِدون للخواصِّ والعوامِّ، ولولا ذلك لتعذَّر عليَّ سلوكُه، وامتنع عليَّ عبُورُه؛ لأنَّ مَن سلك طريقًا بغيرِ دليلٍ، وسعى فيما لا يهتدي إليه من سبيلٍ، فقد ركب مَتْنَ عمياء، وخَبَطَ خَبْطَ عَشْواء.

وقيل في معناه: إنَّه يشكو ضعفَه وعجزَه عن اللُّحوقِ بالأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ؛ لأنَّهم خاضوا بحرَ التَّوحيدِ، ووقفوا بالجانبِ الآخرِ يدعون النَّاسَ إلى الخوضِ، يعني: لو كنتُ كاملًا لوقفتُ حيث وقفوا.

و(**دَهْرًا**) بدلٌ من قَط، و(**نَبِيًّا**) منصوبٌ بنزعِ الخافضِ؛ أي: على نبيٍّ.

(**أو رسولًا**) عطفٌ عليه، واللائقُ تقديمُ الرَّسولِ على النبيِّ؛ لتقدُّمِه عليه بجمعِ رتبَتَي الشَّرفِ، و«أو» حينئذٍ تكونُ بمعنى «بل» المفيدةُ للترقّي، وقد مرَّ عليك الفرقُ بين الرسولِ والنبيِّ غيرُ مرَّةٍ.

وكونُ الوليِّ تابعًا لسنتهِما كذلك، والتَّابعُ لا يساوي المتبوعَ في الرُّتبةِ فضلًا عن أن تكونَ رتبتُه أعلى من رتبتِه، على أنَّ اللهَ تعالى خصَّ الرُّسلَ والأنبياءَ الكرامَ عليهم أفضلُ الصَّلاةِ وأكملُ السَّلامِ بالفضلِ الذي لا يُحدُّ، والمقامِ الذي وقف دونَه

كلُّ أحدٍ من العصمةِ ومأمونيةِ العاقبةِ والإكرامِ بالوحي، ومشاهدةِ الملائكةِ الكِرامِ.

ولو قلَّد النَّاظمُ في حسنِ التَّعبيرِ مَن قال: ولا يبلغُ الأولياءُ درجةَ الأنبياءِ، لكان أَوْلى؛ لإفادةِ كلامِه حينئذٍ نفيَ المساواةِ مع الظَّفرِ برعايةِ الأدبِ، وبلوغِ الغايةِ في الرَّدِّ على القائلين بما تقدَّم من جوازِ أفضليةِ الولايةِ على النبوَّةِ من غيرِ استنادٍ في ذلك إلى نقلٍ أو عقلٍ.

وادِّعاءُ أنَّ الدَّاعيَ إلى هذا التَّعبيرِ قصورُ درجةِ النَّظمِ عن النَّثرِ في الإحاطةِ بما يقتضيه المقامُ ممَّا لا ينبغي أن يُلتفتَ إليه، لإمكانِ جعلِ النَّاظِم مكانَ هذا البيت غيرَه، ممَّا ليس فيه ما فيه بأن يقولَ:

ولــم يَبْلُغْ ولــيٌّ فَضْــلَ هادٍ نبــيٍّ أو رَسُــولٍ فــي انتِحَالِ

وقولُه: «في انتحالِ» متعلِّقٌ بقولِه: يَفْضُل؛ أي في انتسابٍ إلى ملَّةٍ من مللِ الإسلامِ، مأخوذٌ من قولِهم: انتحل الرَّجلُ مذهبَ كذا، إذا انتسب إليه.

وَللصِّدِّيــقِ رُجْحَــانٌ جَــلِيٌّ عَلى الأَصْحَابِ مِنْ غَيرِ احتِمَالِ

(**وَللصِّدِّيقِ**) من الجارِّ والمجرورِ متعلِّقٌ بمحذوفِ خبرٍ مقدَّمٍ على المبتدإ، وهو (**رُجْحَانٌ**) ومسوِّغُ الابتداءِ به تقدُّمُه عليه.

(**جَلِيٌّ**) أي: ظاهرٌ (**عَلى الأَصْحَابِ**) جمعُ صَحْبٍ بسكونِ العينِ، والصَّحابيُّ: مَن لَقِيَ النبيَّ ﷺ ومات على الإسلامِ ولو تخلَّلت ردَّةٌ على الأصحِّ كالأشعثِ ابنِ قيسٍ، فإنَّه لقيَ النبيَّ ﷺ مؤمنًا وارتدَّ بعده عن الإسلامِ، ثمَّ رجع إليه فأسلمَ بين يدَيْ أبي بكرٍ الصديقِ، ومات مسلمًا، فهو صحابيٌّ، ومَن اجتمع معه ولم يرَهْ كابنِ أمِّ مكتومٍ، فهو داخلٌ في عمومِ الصَّحابةِ.

وعدَّتُهم ـ على ما قيل ـ عدَّةُ الأنبياءِ مئةُ ألفٍ وأربعةٌ وعشرون ألفًا، وهو المشهورُ.

أي: لأبي بكرٍ الصديقِ رضي اللهُ تعالى عنه رفيعُ قدرٍ وعظيمُ جاهٍ عند اللهِ ورسولِه، فهو ظاهرُ الرُّجحانِ على غيرِه من الصَّحابةِ رضوانُ الله تعالى عليهم أجمعين.

(مِنْ غَيرِ احتِمَالِ) رجحانُ أحدٍ منهم عليه للحديثِ المتقدِّمِ في البيتِ الذي مرَّ قريبًا، ولما ثبت في صحيحِ البخاريِّ[1] عليه رحمةُ الباري عن محمدِ بنِ الحنفيةِ، وهو ابنُ الإمامِ علي بنِ أبي طالبٍ رضيَ اللهُ تعالى عنه أنَّه قال: قلت لأبي: أيُّ النَّاسِ خَيرٌ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ؟ قال: أبو بكرٍ، قلت: ثمَّ مَن؟ قال: عُمَر، وخشيتُ أن يقولَ: عثمان، قلت: ثمَّ أنت، قال: ما أنا إلا رجلٌ من المسلمين. وقد حُكي إجماعُ أهلِ السنَّةِ والجماعةِ على أفضليتِه.

قال القرطبيُّ: ولم يختلفْ في ذلك أحدٌ من أئمةِ السَّلفِ والخلفِ، ولا مبالاةَ بأقوالِ أهلِ التَّشيُّعِ، ولا أهلِ البِدَعِ[2].

واتِّفاقُ الصَّحابةِ رضي اللهُ تعالى عنهم على إمامتِه بعد وفاةِ رسولِ اللهِ ﷺ أدلُّ دليلٍ على أفضليتِه، وأوضحُ سبيلٍ إلى معرفةِ خيريَّتِه، فهو بعد رسولِ اللهِ ﷺ أفضلُ أهلِ الأرضِ طُرًّا، وأعظمُ مَن أحاطت به الأفلاكُ المحيطةُ قَدْرًا.

وهو صاحبُ رسولِ اللهِ ﷺ ورفيقُه في الغارِ، فقد رُوي عن ابنِ عمرَ رضيَ اللهُ تعالى عنه أنَّه قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ لأبي بكرٍ رضيَ اللهُ تعالى عنه: «أنت صاحبي

---

(١) يُنظر: «صحيح البخاري» رقم (٣٦٧١)، كتاب: أصحاب النبي ﷺ، باب: قول النبي ﷺ لو كنت متخذًا.

(٢) يُنظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٨: ١٤٦).

في الغارِ، وأنت معي على الحَوْضِ»[١].

وروى الشيخان عن أنسٍ رضي الله عنه قال: حدثني أبو بكرٍ قال: كنت مع النبيِّ ﷺ في الغارِ فرأيت آثارَ المشركين، فقلت يا رسولَ اللهِ: لو أنَّ أحدَهم رفع قدمَه لأبصرَنَا تحت قدمِه، فقال عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «يا أبا بكرٍ، ما ظنُّك باثنين اللهُ ثالثُهما»[٢].

وأخرج ابنُ عساكر عن عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه بلفظ: إنَّ اللهَ ذمَّ النَّاسَ كُلَّهم، ومدحَ أبا بكرٍ فقال: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ﴾ [التوبة: ٤٠] الآية[٣].

وأنت تعلمُ أنَّه لا يُصْحَبُ في مثلِ ذلك الموطنِ والأمرِ المهمِّ إلا من يُعْتَمدُ عليه في الشَّدائدِ، ويُوثَقُ به في دَفْعِ الخَطْبِ الـمُلمِّ في المصادرِ والمواردِ.

فالصدِّيقُ على التَّحقيقِ نِعْمَ الصَّاحبُ لرسولِ اللهِ، وخيرُ رفيقٍ، ولم يثبتْ بالنَّصِّ صُحبةُ أحدٍ من أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ سواه، ومن ثَمَّ قالوا بكفرِ مُنْكرِ صحبتِه، فكان لأبي بكرٍ بذلك المزيَّةُ العظمى، والسَّبقُ الذي لا يُدرَكُ.

واسمُه على الصَّحيحِ عبدُ اللهِ، وقيل: عتيق، والحقُّ أنَّه لقبٌ له، فقد أخرج الترمذيُّ عن عبدِ اللهِ بنِ الزُّبَيرِ رضيَ اللهُ تعالى عنهما قال: كان اسمُ أبي بكرٍ عبدَ اللهِ، فقال له النبيُّ ﷺ: «أنت عَتيقُ اللهِ من النَّارِ، فسُمِّي عَتيقًا لذلك»[٤]. وقيل: لِعَتَاقَةِ وجهِه؛ أي: جمالِه، ومن ذلك الخيلُ العِتَاقُ؛ أي: الحِسانُ، وقيل: سَمَّتْهُ أمُّه

---

(١) يُنظر: «شرح السنة» للبغوي (١٤: ٨٢).

(٢) يُنظر: «صحيح البخاري» رقم (٣٦٥٣)، باب: مناقب المهاجرين وفضلهم، وصحيح مسلم رقم (٢٣٨١)، باب: من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

(٣) يُنظر: «تاريخ دمشق» لابن عساكر (٣٠: ٢٩١).

(٤) يُنظر: «سنن الترمذي» رقم (٣٦٧٩)، باب: مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

به، لِعِتْقِهِ من الموتِ؛ أي: لسلامتِه منه حالَ صِغَرِه. فقد أخرج المحبُّ الطبريُّ عن موسى بنِ طلحةَ بنِ عبدِ اللهِ قال: كانت أمُّه لا يعيشُ لها ولدٌ، فلمَّا ولدته استقبلت به البيتَ ثمَّ قالت: اللَّهمَّ إنَّ هذا عتيقُك من الموتِ فَهَبْهُ لي، فكان يُعرَفُ به(١).

ولمبادرتِه إلى تصديقِه النبيَّ ﷺ في جميعِ الأقوالِ، وملازمةِ الصِّدقِ منه في كلِّ حالٍ من الأحوالِ، لقَّبَهُ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بالصِّديقِ. فقد صحَّ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ لما أخبر عن قصةِ الإسراءِ أبا جهلٍ وضع يدَيْه على رأسِه تعجبًا وإنكارًا، وارتدَّ ناسٌ ممَّن كانوا آمنوا به عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، وسعى رجالٌ إلى أبي بكرٍ فأخبروه بما قال النبيُّ ﷺ فقال أبو بكرٍ: إنِّي لأُصدِّقُهُ على أبعدَ من ذلك(٢).

والصِّدِّيقُ هو المبالِغُ في التَّصديقِ؛ أي: الذي يُصَدِّقُ في كلِّ شيءٍ أوَّلَ وهلَةٍ. وفي الفرقِ بين الصِّديقِ والصَّادقِ، أنَّ الصِّديقَ مَن صَدَقَتْ إرادةُ جِنَانهِ، والصَّادقُ مَن صَدَقَتْ عِبارةُ لسانِه.

وفي «صحيحِ مسلمٍ»(٣) ما يدلُّ على أنَّه أوَّلُ مؤمنٍ بالنبيِّ ﷺ، وهو قولُ ابنِ عباسٍ في إحدى الرِّوايتَيْن عنه، وحسَّانِ بنِ ثابتٍ، والشعبيِّ، والنَّخعيِّ في جماعةٍ آخرين. وقيل: عليٌّ، وقيل: خديجةُ، كما جزم به جماعةٌ من المحقِّقين.

وحديثُ عائشةَ رضي اللهُ تعالى عنها الثَّابتُ في «الصَّحيحَيْن»(٤) في قصةِ بَدْءِ الوحي يدلُّ على تقدُّمِ إيمانِ وَرَقَةَ وتصديقِه بنبوَّتِه عليه السَّلامُ. ولهذا قال

---

(١) يُنظر: «الرياض النضرة في مناقب العشرة» للمحب الطبري (١: ٧٨).

(٢) يُنظر: «المستدرك على الصحيحين» للحاكم (٣: ٦٥).

(٣) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٨٣٢)، باب: إسلام عمرو بن عبسة.

(٤) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٣)، باب: بدء الوحي، و«صحيح الإمام مسلم» رقم (١٦٠)، باب: بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ.

زينُ الدِّين العراقيُّ: ينبغي أن يقالَ: أوَّلُ مَن أسلم مِن الرِّجالِ ورقةُ بنُ نَوْفَل.

ورُوي عن ابنِ الصلاحِ أنَّه قال: الصَّوابُ أن يقالَ: أوَّلُ مَن آمن مِن الرِّجالِ الأحرارِ أبو بكرٍ، ومن الصُّبيانِ عليٌّ، ومن النِّساءِ خديجةُ، ومن الموالي زيدُ بنُ حارثةَ، ومن العبيدِ بلالٌ[1]. انتهى.

والصَّحيحُ أنَّه رضي الله عنه أوَّلُ مَن أحرزَ من الرِّجالِ قَصَبَ السَّبقِ بالإيمانِ به ﷺ، وقد أنفق جميعَ ما لَهُ من مالٍ مبتغيًا بذلك وجهَ اللهِ وإعانةَ رسولِه، فمن ذلك شراؤه لبلالٍ رضي الله عنه وكان رقيقًا لأميَّةَ بنِ خلفٍ، وكان يُعذِّبُه لإسلامِه فأعتقه.

فقد أخرج ابنُ أبي حاتمٍ[2] عن عُروةَ أنَّ أبا بكرٍ الصِّديقَ رضي الله تعالى عنه أعتق سبعةً، كلُّهم يُعَذَّبُ في اللهِ: بلالًا، وعامرَ بنَ فُهَيْرَة، والنَّهديَّةَ وابنَتَها، وأمَّ عُميسٍ، وزِنِّيرةَ، وأمَةَ بني المُؤَمِّل، فهؤلاء كلُّهم عُذِّبوا لإسلامِهم، فاشتراهم الصِّديقُ وأعتقهم ابتغاءً لوجهِ ربِّه الأعلى، وكان قد اشترى بلالًا رضي الله عنه من أُميَّةَ بنِ خلفٍ ببردةٍ وعَشْرِ أواقٍ.

وصحَّح الحاكمُ[3] عن عامرَ بن عبدِ اللهِ بنِ الزبيرِ عن أبيه أنَّ أبا قحافةَ قال لأبي بكرٍ رضي الله عنه: أراك تَعتِقُ رِقَابًا ضِعَافًا، فلو أنَّك إذ فعلتَ ما فعلتَ أعتَقْتَ رجالًا جَلْدًا يمنعونك ويقيمون دونك، فقال: يا أبَهْ، إنما أريدُ ما أريدُ، فنزلت: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ﴾ [الليل: ٥] إلى آخرِ الآيةِ.

وفي الصَّحيحِ[4] عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «ما نفعني مالٌ كمالِ أبي بكرٍ، إنَّ مِن

---

(١) يُنظر: «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي» للسيوطي (٢: ٦٩١).

(٢) يُنظر: «تفسير القرآن الكريم» لابن أبي حاتم (١٠: ٣٤٤١).

(٣) يُنظر: «المستدرك على الصحيحين» (٢: ٥٧٢).

(٤) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٣٩٠٤)، باب: هجرة النبي ﷺ وأصحابه.

أَمَنِّ النَّاسِ عليَّ في صحبتِه وذاتِ يدِه أبا بكرٍ». فإنَّه رُوي أنَّ أبا بكرٍ رضي الله عنه أتى بمالِه كُلِّه رسولَ اللهِ ﷺ وكان ذا مالٍ، فقال له عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «ما تركتَ لعيالِكَ»؟ فقال: تركتُ اللهَ ورسولَه لهم.

ومناقِبُه رضي اللهُ تعالى عنه كثيرةٌ، وَخُصَّ بفضائلَ لم يُشْرِكْه فيها غيرُه، كان يخرجُ مع النبيِّ ﷺ يدعو معه الكفَّارَ إلى الإسلامِ في الموسمِ، ويعاونُه في الدَّعوةِ، والنبيُّ ساكتٌ يُقرِّهُ على ما يقولُ، وكان كلامُه تمهيدًا وتَوطِئَةً لِمَا يُبَلِّغُه رسولُ اللهِ ﷺ، معونةً له لا تَقدُّمًا بين يدَي اللهِ ورسولِه.

وقد كان أصحابُ رسولِ اللهِ ﷺ يعرفون مكانَه، لإكرامِ رسولِ اللهِ ﷺ له وتبجيلِه إيَّاه وثنائِه عليه في حضورِه وغيبتِه.

وقد استخلفه عند مرضِه ﷺ في الصَّلاةِ ولم يزلْ يصلِّي بالنَّاسِ حتى مات رسولُ اللهِ ﷺ، وفيه إشارةٌ إلى أنَّه الخليفةُ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ في إقامةِ شعائرِ دينِه.

وقد صحَّ أنَّ امرأةً قالت: يا رسولَ اللهِ إن رجعتُ ولم أجدْكَ، كأنَّها تعني الموتَ، قال: «فَأْتِي أبا بكرٍ»[1]، وهذا نصٌّ جليٌّ على استخلافِ أبي بكرٍ رضي الله تعالى عنه.

فهو الخليفةُ حقًّا بعد رسولِ اللهِ ﷺ ولا عبرةَ بمخالفةِ مَن لا يُعوَّلُ على مخالفتِه، ولا يُعتَدُّ بمفارقتِه من الخطَّابيَّةِ الزَّاعمين أنَّ أفضلَ الصَّحابةِ بعد رسولِ اللهِ ﷺ عمرُ بنُ الخطابِ رضي الله عنه.

ومن الشِّيعةِ والمعتزلةِ القائلين بأفضليةِ عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه بعد رسولِ اللهِ ﷺ على سائرِ الصَّحابةِ وأحقِّيتِه بالخلافةِ من الصِّديقِ وغيرِه، بل هو عند الشِّيعةِ ما عدا

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٧٢٢٠)، باب: الاستخلاف.

رسولَ اللهِ ﷺ أفضلُ من الأنبياءِ أُولي العزمِ ومن الملائكةِ المقرَّبين صلواتُ اللهِ عليهم أجمعين.

وعلى هذا اتَّفقت كلمتُهم، واستقامت عليه طريقتُهم، وذلك لِما ثبت مِن اجتماعِ الصَّحابةِ المهاجرين والأنصارِ رضي الله عنهم يومَ تُوفيَ رسولُ اللهِ ﷺ في سقيفةِ بني ساعدة، واستقرارِهم بعد المشاورةِ والمنازعةِ على خلافةِ أبي بكرٍ رضي اللهُ تعالى عنه، وإجماعِهم على ذلك ومبايعتِهم له، وبايعه النَّاسُ البَّيعةَ العامَّةَ حين جلس عمرُ رضي الله عنه على المنبرِ، وذلك الغد من يومِ تُوفيَ رسولُ اللهِ ﷺ، فتشهَّد وأبو بكرٍ صامتٌ لا يتكلَّمُ.

وقال في خطبتِه: فإن يكنْ محمدٌ قد مات، فإنَّ اللهَ قد جعل بين أظهرِكم نورًا تهتدون به، به هدى اللهُ محمدًا، وإنَّ أبا بكرٍ صاحبُ رسولِ اللهِ ثاني اثنين، وإنَّه أَوْلى المسلمين بأمورِكم، فقوموا فبايعوه، فبايعه النَّاسُ عامَّةً، ودخلوا في طاعتِه، ولم يكن طالبًا للخلافةِ برغبةٍ ولا برهبةٍ[1].

ولمَّا تخلَّف عن بيعتِه سعدُ بنُ عبادةَ ما أكرَهَهُ على المبايعةِ، وأنت خبيرٌ بأنَّ الإجماعَ المعتبرَ في الإمامةِ لا يضرُّ فيه تخلُّفُ الواحدِ والاثنين، بل ولا تخلُّفُ الطَّائفةِ القليلةِ، فإنَّه لا يُعتدُّ بهم، ولو اعتُبرَ ذلك لم يكد ينعقدُ إجماعٌ على إمامةٍ، وكان طلبُ سعدٍ أن يكون من المهاجرين أميرٌ، ومن الأنصارِ أميرٌ.

وقد بايعه عليٌّ كرَّم اللهُ وجهَه على رؤوسِ الأشهادِ بعد توقُّفٍ كان منه ظانًّا أنَّه الأَوْلى بهذا الأمرِ، والأحرى بالتَّقدمِ لحقِّ قرابتِه من رسولِ اللهِ ﷺ، وأنَّ أبا بكرٍ قد استبدَّ به عليه، فلمَّا راجع الحقَّ دخل فيما دخل الصَّحابةُ فيه، ولو لم يتحقَّقْ

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٧٢١٩)، باب: الاستخلاف.

لدى الصَّحابةِ أفضليتُه عليهم وأولويتُه بها دونهم، لما اتَّفقوا على بيعتِه، وهم الذين بايعوا رسولَ اللهِ ﷺ، وصار للإسلامِ بهم قوةٌ وشوكةٌ، ولنازعه عليٌّ كرَّم اللهُ وجهَه كما نازع معاويةَ، فإنَّه أجَلُّ من أن يقيمَ على مَضَضٍ وضَيمٍ، ولاحتجَّ عليهم بالنُّصوصِ الواردةِ الـمُثْبَتَةِ لحقِّه، الـمُشْعِرَةِ بأفضليتِه وتقدُّمِه، لو كانت ورادةً كما زعمت الشِّيعةُ، فإنَّهم أجمعوا أنَّ الإمامةَ لا تكون إلا بالنَّصِّ، وأنَّ النبيَّ ﷺ نصَّ على استخلافِ عليٍّ رضي الله عنه، وأظهرَ ذلك وأعلَنه.

وقالوا: إنَّ الإمامَ لا يكونُ إلا أفضلَ الخلقِ، وأفضليةُ عليٍّ عندهم ما قد عَرَفْتَ، وأنَّه كرَّم اللهُ وجهَه نصَّ على إمامةِ الحَسَنِ، وأنَّ الحَسَنَ نصَّ على إمامةِ الحُسَينِ رضي اللهُ عنهما، وهكذا إلى محمدِ بنِ الحَسَنِ الغائبِ الـمُنتَظَرِ، ثاني عشرَ الأئمةِ عندهم.

فممَّا يروونه في نصِّ إمامةِ عليٍّ رضي اللهُ تعالى عنه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «يا عليُّ، أنت خليفتي من بَعْدي»، وأنَّه ﷺ أمرَ الصَّحابةَ يومَ غَديرِ خُمٍّ أن يسلِّموا على عليٍّ رضي الله عنه بإمرةِ المؤمنين فقالوا له: بأمرٍ من اللهِ تعالى، فقال: بأمرٍ من اللهِ ورسولِه.

وهذا وأَضرابُه من جملةِ رواياتِهم الموضوعةِ التي أثبتوها في كتبِهم، وَمَنْ سَبَرَ «التحفةَ الإثني عشرية» أحاط خبرًا بأنَّ كثيرًا من رواياتِهم بعدمِ القبولِ حَرِيَةٌ، فكم لهم من أقوالٍ لا تقال، ومن عثراتٍ لا تقال قد كذبوا في إسنادِ روايتِها إلى جعفرٍ الصَّادقِ بحرِ العلمِ الزَّاخرِ، وقُطبِ دائرةِ الحقائقِ، وكذا إلى غيرِه من أئمةِ أهلِ بيتِ النُّبوةِ الذين هم مذْ كانوا في الأصلابِ المطهَّرةِ تحت ظلِّ العَبَا قد تردُّوا برداءِ التَّقوى والفَتْوَةِ.

فإنَّهم قد أعظموا الفِريَةَ فيما نسبوه إليهم رضي الله عنهم وهم عنه بمعزَلٍ وفي بُعدٍ عن القولِ به بألفِ ألفِ منزلٍ.

فإنَّه لو كان نصٌّ جليٌّ على خلافةِ عليٍّ كما زعموا لعَلِمَه الصَّحابةُ ولم يتنازعوا

في أمرِ الخلافةِ، ولا تشاوروا فيها يومَ السَّقيفةِ حتى بُويع أبو بكرٍ رضي الله عنه، ولَنَقَلَهُ الخلفُ عن السَّلفِ نقلَ أمثالِه بإسنادٍ صحيحٍ.

وكان بنو هاشمٍ وغيرُهم ممَّن له ميلٌ وحبٌّ إلى عليٍّ قد بايعوا أبا بكرٍ طوعًا ولم يَذكر إذ ذاك أحدٌ منهم ما تدَّعيه الشِّيعةُ من النصِّ الجليِّ على خلافةِ عليٍّ بعد النبيِّ ﷺ.

وقد تقدَّم أنَّ عليًّا مِن جملةِ مَن بايعه، وأنَّى يُتَصَوَّرُ في أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ الذين هم دعائمُ الدِّينِ وأساطينُه الاتفاقُ[1] على الباطلِ وتَرْكُ العملِ بالنَّصِّ الواردِ، فلا بدَّ من ابتنائِه على وجهٍ صحيحٍ لا يَتَطرَّقُ به القَدْحُ إليهم رضي الله عنهم.

واستنباطُ الشِّيعةِ عدمَ أهليةِ الصدِّيقِ رضي الله عنه للخلافةِ مِن طَلَبِهِ إقالةَ المسلمين بيعتَهُ الثَّابتِ عنه في الصَّحيحين، بناءً على أنَّ الإنسانَ لا يستقيلُ من الشَّيءِ إلا إذا لم يكن أهلًا له ـ محضُ تخيُّلٍ حاصلٍ من قِلَّةِ عَقْلٍ، ومجرَّدُ تعقُّلٍ ناشئٍ عن كثرةِ جَهْلٍ؛ لأنَّ ذلك غايةُ الزُّهدِ وكمالُ الورعِ الدَّالان على أهليةِ المتَّصِفِ بهما، إذ البالغُ في الزُّهدِ غايَتَهُ، والواصلُ من الورعِ نهايَتَهُ؛ مَن أعرضَ عمَّا هو أهلٌ له، وكم وقع للسَّلفِ والخلفِ التَّوَرُّعُ عن أمورٍ هم لها أهلٌ وزيادةٌ.

وسببُ استقالتِه على ما ذكره العلّامةُ ابنُ حجرٍ في «الصواعقِ»[2]: استظهارُ ما انطوتْ عليه الصَّحابةُ رضوانُ اللهِ تعالى عليهم من حبِّ إمامتِه وعدمِه، فلمَّا ذَكَرَ ما ذَكَرَ، وأُجيبَ بما أُجيبَ؛ علم أنَّهم جميعًا لا يريدون عزلَه منها، ولا يودُّون نزولَه عنها. فقد أجاب عمرُ بنُ الخطابِ رضي الله عنه بـمَحْضَرٍ منهم قائلًا: واللهِ لا نُقِيلُكَ ولا نَسْتَقِيلُكَ.

(١) نائب فاعل لـ«يتصور».

(٢) يُنظر: «الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة» (١: ٢٧).

وَزَعْمُ أنَّ عدمَ منازعةِ عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه في ذلك وصيَّةٌ له من رسولِ اللهِ ﷺ به؛ حيث أمره أن لا يوقعَ بعده فتنةً، ولا يَسُلَّ سيفًا ـ منافٍ لدعوى الخلافةِ، ومخالفٌ لتقلُّدِ الإمامةِ، ومباينٌ لأمرِ السِّياسةِ، ومناقضٌ لحقيقةِ الرِّياسةِ، بل ظهورُ فسادِه لا يَخفى على نبيِّه، ووضوحُ بطلانِه يُغني عن التَّأملِ فيه، إذ لا يُتصوَّرُ منعُ من نُصِبَ إمامًا وجُعِلَ واليًا على الأمَّةِ عن سَلِّ السِّيفِ على مَن امتنع عن قبولِ الحقِّ، على أنَّ ذلك قد تحقَّقَ منه، وثبت بنقلِ الثِّقات عنه في وقعةِ الجملِ وصِفَّيْن وغيرِهما. فقد صحَّ أنَّه قاتَلَ بنفسِه وأهلِ بيتِهِ وشيعتِه، وحاشاه أن يخالفَ ما أمره عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ به.

فإذا فهمتَ ما قرَّرنا، واتَّضح لديكَ ما ذكرناه، علمتَ حَقِّيَةَ خلافةِ الصِّديقِ بالبَدَاهَة، وبطلانَ مقالاتِ ذوي الجهالةِ والسَّفاهة، وأنَّه رضي الله عنه أوَّلُ الخلفاءِ الرَّاشدين الذين ولايتُهم خلافةُ نبوَّةٍ ورحمةٍ.

ومدَّةُ خلافتِه سنتان وثلاثةُ أشهرٍ وعشرون يومًا.

ثمَّ تُوفيَ ليلةَ الثلاثاءِ لثمانٍ بَقِينَ من جمادى الآخرةِ سنةَ ثلاثةَ عشرَ من الهجرةِ، وهو ابنُ ثلاث وستين سنةً، وحُمل على السَّريرِ الذي حُمل عليه رسولُ اللهِ ﷺ ودُفن إلى جانِبِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ حسب وصيَّته.

ولقد قام مقامَ رسولِ اللهِ ﷺ مع ما كان عليه من شِدَّةِ ألمِ الحزنِ، وعِظَمِ سُقْمِ الأسفِ بسببِ وفاتِه ﷺ من استيفاءِ الحقوقِ، وإقامةِ الحدودِ، وقتالِ الكفَّارِ والمرتدِّين، وفِعْلِ جميعِ ما لزم للإمامِ أن يقومَ بحقِّه على أكملِ وجهٍ وأحسنِ حالٍ.

وقد رُوي أنَّه لم يزلْ بعدَ رسولِ اللهِ ﷺ حزينَ القلبِ باكيَ العينِ لا يفارقُه الكمدُ، ولا يلذُّ له النَّومُ لفراقِه رسولَ اللهِ ﷺ حتى وفد إلى ربِّه واجتمع في الآخرةِ به، وإنَّ ذلك سببُ موتِه كما قيل.

واسمُ أبيه عثمانُ الـمُكَنَّى بأبي قُحافةَ ابنُ عامرِ بنِ عُمَرَ بنِ كعبِ بنِ ربيعةَ بنِ تيمِ بنِ مُرَّة وهو الجَدُّ السادسُ لرسولِ اللهِ ﷺ.

وَلِلْفَــارُوْقِ رُجْحَــانٌ وَفَضْــلٌ عَلَى عُثْمَــانَ ذي النُّوْرَيْنِ عَالِي

أي: لعمرَ الفاروقِ رضي اللهُ تعالى عنه رجحانٌ؛ أي: عُلُوُّ قدرٍ وفضلٍ دلَّت عليه الأدلةُ وانعقد الإجماعُ عليه.

والحديثُ الذي رواه البخاريُّ عن محمدِ بنِ الحنفيةِ المارّ في فضائلِ أبي بكرٍ رضي اللهُ تعالى عنه ناطقٌ به، فهو التَّالي لأبي بكرٍ في الفضيلةِ.

واتَّفقوا على تسميتِه بالفاروقِ، وإنَّما سُمِّي به لكثرةِ سَعْيِه في الفَرْقِ بين الحقِّ والباطلِ.

وحَقِّيَّةُ خلافتِه لا تقتضي إيرادَ دليلٍ، ولا تحتاجُ إلى برهانٍ وتعليلٍ؛ لقيامِ الإجماعِ والنُّصوصِ القطعيَّةِ على حَقِّيَّةِ خلافةِ من استَخلَفَه.

فخلافتُه فرعُ خلافةِ الصِّدِّيقِ رضي اللهُ تعالى عنهما، ولا شكَّ أنَّ الثَّابتَ للأصلِ ثابتٌ للفرعِ من حيث كونُه فرعًا بالضَّرورةِ، فيلزمُ قيامُ الإجماعِ.

وقطعيُّ النُّصوصِ على حَقِّيَّةِ خلافةِ عمرَ رضي الله عنه، على أنَّه وقع الإجماعُ عليها، وأشارت الأدلةُ إليها، فمَن ناقش في حَقِّيَّةِ خلافتِه، وباحَثَ في كيفيَّةِ خيريَّتِه بعد تَعقُّلِ معاني ما ورد في ذلك من الأدلةِ القاطعةِ، وتَبيُّنِ أشعةِ أنوارِ ما تعدَّدَ من البراهينِ السَّاطعةِ؛ فقد حاد عن سَنَنِ أهلِ السنَّةِ والجماعةِ، وآثر على الحقِّ هوى نفسِه وأتباعه، وفضائِلُه الثَّابتةُ في الصَّحيحَيْن عن رسولِ اللهِ ﷺ مشهورةٌ.

عَهِدَ إليه أبو بكرٍ رضي الله عنه في الخلافةِ بعد أن شاور أعيانَ الصَّحابةِ.

فقد أخرج الواقديُّ من طُرقٍ[١]: أنَّ أبا بكرٍ لما ثَقُلَ دَعَا عبدَ الرحمنِ بنَ عوفٍ، فقال: أخبرني عن عمرَ بنِ الخطابِ، فقال: ما تسألني عن أمرٍ إلا وأنت أعلمُ به منِّي، فذكر له أبو بكرٍ رضي الله عنه رأيَه فيه مِن تَوْلِيَتِه أمرَ المسلمين، فقال عبدُ الرحمن: هو واللهِ أفضلُ من رأيك فيه، ثمَّ دعا عثمانَ بنَ عفان، فقال: أخبرني عن عمرَ، فقال: أنت أَخْبَرُنَا به، فذكر له ذلك، فقال: اللَّهمَّ عِلْمِي به أنَّ سَرِيرَتَهُ خيرٌ من علانيتِه، وأنَّه ليس فينا مثلُهُ.

وشاور معهما سعيدَ بنَ زيدٍ وأُسيدَ بنَ حُضير وغيرَهما من المهاجرين والأنصارِ، فقال أُسيدٌ: اللَّهمَّ أعلمه الخيرَ بعدك يرضى للرضى ويسخطُ للسُّخْطِ[٢]. والذي يُسَرُّ خيرٌ من الذي يُعلن، ولن يليَ هذا الأمرَ أقوى عليه منه، ثمَّ إنَّه أمرَ عثمانَ رضي الله عنه أن يكتبَ في مرضِ موتِه بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عَهِدَ به أبو بكرٍ ابنُ أبي قُحافةَ، عند آخرِ عَهْدِه بالدنيا وأوَّلِ عَهْدِه بالآخرةِ في الحالِ التي يُؤْمِنُ فيها الكافرُ ويتَّقي فيها الفاجرُ ويصدقُ فيها الكاذبُ، إنِّي قد استخلفتُ عليكم عمرَ بنَ الخطابِ، فإنْ يعدلْ فذاك ظنِّي به ورجائي فيه، وإنْ يَجُرْ ويُبدِّلْ فلا عِلمَ لي بالغيبِ، والخير أردتُ، ولكلِّ امرئٍ ما اكتسبَ ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٧].

فاستخلافُ الصديقِ عُمرَ رضي اللهُ تعالى عنهما من أكبرِ مناقِبه وأعظمِ فضائِله، لما أنَّه في زمنِ خلافتِه قد فُتِحَت الأمصارُ لِغُزَاةِ الإسلام، وبعلوِّ همَّته أغمدوا سيوفَهم بأفئدةِ الكَفَرةِ الطُّغام، وكم لجيوشِ الإسلامِ في أيامِ إمارَته من

---

(١) أخرجه ابن سعد في «طبقاته» من طريق صاحب المغازي (٣: ١٩٩)، و«تاريخ الإسلام» للذهبي (٣: ١١٦).

(٢) يُنظر: «تاريخ الخلفاء» للسيوطي (١: ٨٢).

غزواتٍ قَدَّتْ من فئةِ المشركين الـمَفارق، وتنوَّرتْ بأنوارِ كلمةِ التَّوحيدِ ديارٌ طالما كانت بظلمةِ الضَّلالِ كاللَّيل الغاسق، حتى فتح اللهُ على يدَيْه المشارِقَ والمغارب، وأيَّده بنصرِه العزيزِ وجندِه الغالب، فأرغم أنوفَ الفرَاعِنَةِ والأكَاسِرة، وسَفَعَ بجباهِ الجبابرةِ والقياصرة.

فقد رُوي عن حذيفةَ رضي اللهُ تعالى عنه أنَّه قال: لما أسلم عمرُ رضي الله عنه كان الإسلامُ كالرَّجلِ الـمُقْبلِ لا يزدادُ إلا قربًا وإقبالًا، فلمَّا قُتِل كان الإسلامُ كالرَّجلِ الـمُدِبِرِ لا يزدادُ إلا بعدًا. وورد: «أنَّ جبرائيلَ عليه السلامُ نزل عند إسلامِه، وقال: يا محمدُ، استبَشَرَ أهلُ السَّماءِ بإسلامِ عمرَ»[١].

وأخرج الحاكمُ عن ابنِ عباسٍ رضي اللهُ تعالى عنهم، والطبرانيُّ عن أبي بكرٍ الصِّدِّيق وثوبانَ أنَّه ﷺ قال: «اللَّهمَّ أعِزَّ الدِّينَ بعمرَ بنِ الخطابِ»[٢].

وعن عبدِ اللهِ بنِ مسعودٍ رضي الله عنه أنَّه قال: «ما زلنا أَعزَّةً منذ أسلمَ عمرُ».

قال الذهبيُّ[٣]: أسلم في السنةِ السادسةِ من النبوَّةِ، وله سبعٌ وعشرون سنةً، وكان من أشرافِ قريشٍ، وكان إسلامُه بعد تسعةٍ وثلاثين أو أربعين رجلًا وإحدى عشرةَ امرأةً أو ثلاث وعشرين امرأةً، ففرح به المسلمون، وظهر الإسلامُ بمكَّةَ عَقِيبَ إسلامِه، فإنَّهم كانوا لا يقدرون على الصَّلاةِ عند الكعبةِ، فلمَّا أسلم رضي الله عنه قاتَلَ قريشًا حتى صلَّى عندها، وصلَّى معه أصحابُ النبيِّ ﷺ.

---

(١) يُنظر: «صحيح ابن حبان» (١٥: ٣٠٧)، باب: ذكر استبشار أهل السماء بإسلام عمر، و«سنن ابن ماجه» (١: ٣٨)، باب: فضل عمر رضي الله عنه.

(٢) يُنظر: «المستدرك على الصحيحين» للحاكم (٣: ٨٩)، باب: مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، و«المعجم الكبير» للطبراني (٢: ٩٧).

(٣) يُنظر: «سير أعلام النبلاء» (٢: ٣٩٧).

وسببُ إسلامِه ما أخرجه الإمامُ أحمد[١] عنه رضي الله عنه قال: خرجتُ أتعرَّضُ لرسولِ اللهِ ﷺ قبل أن أُسلِمَ، فوجدتُه قد سبقني إلى المسجدِ، فوقفتُ خلفَه فاستفتح سورةَ الحاقّةِ، فجعلتُ أُعجبُ من تأليفِ القرآنِ، فقلتُ: واللهِ هذا شاعرٌ، فقال: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: ٤١] قلت: كاهنٌ، فقال: ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۞ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الحاقة: ٤٢-٤٣] إلى آخرِ السورةِ، فوقع الإسلامُ في قلبي كُلَّ موقعٍ.

وقيل في إسلامِه غيرُ هذا، وهو أحدُ أصهارِ رسولِ اللهِ ﷺ، وأَوَّلُ من سُمِّي أميرَ المؤمنين، وكانوا أولًا يقولون: يا خليفةَ خليفةِ رسولِ اللهِ ﷺ ثمَّ عَدَلوا عن هذه العبارةِ لطولِها، وقالوا: يا أميرَ المؤمنين.

قيل: أوَّلُ مَن سمَّاه أميرَ المؤمنين عُديُّ بنُ حاتم الطائيُّ.

وأوَّلُ مَن سلَّم عليه بذلك المغيرةُ بنُ شُعبة، وأبو موسى الأشعريُّ أوَّلُ مَن كتب له من البصرةِ لعبدِ اللهِ أميرِ المؤمنين، فقال عمرُ رضي الله عنه: إنِّي لعبدُ اللهِ، وإنِّي لعُمرُ، وإنِّي لأميرُ المؤمنين.

وقام رضي اللهُ تعالى عنه بالخلافةِ أتَمَّ القيامِ، وجاهد في اللهِ حقَّ جهادِه إلى أن تُوفيَ شَهيدًا آخرَ سنةِ ثلاثةٍ وعشرين، وهو ابنُ ثلاثةٍ وستين سنةً على الصَّحيحِ.

وكان قاتِلُه أبو لؤلؤةَ المجوسيُّ ـ غُلامُ المُغيرةِ بنِ شعبةٍ ـ على ما يرويه غيرُ واحدٍ: أنَّه كَمِنَ له في الغَلَسِ بزاويةٍ من زوايا المسجدِ بعد أنْ أعدَّ له خِنْجَرًا مشحوذًا مسمومًا، فلمَّا خرج عمرُ رضي اللهُ تعالى عنه لِيوقِظَ النَّاسَ للصَّلاةِ، وكان يأمرُ بتسويةِ الصُّفوفِ قبل الصَّلاةِ، فَدَنَا منه فضربَه بذلك الخِنْجَرِ ثلاثًا أو ستَّ ضَرَبَاتٍ في كتفِه وفي خاصرتِه، فسقط، وذلك يومُ الأربعاءِ لأربعٍ بَقِينَ من ذي الحجةِ، ثمَّ

(١) يُنظر: «مسند الإمام أحمد» (١: ٢٦٢).

تُوفيَ ودُفنَ يومَ الأحدِ مستهلّ المحرمِ بجنبِ أبي بكرٍ مع رسولِ اللهِ ﷺ.

ومدَّةُ خلافتِه عَشْرُ سنين وستَّةُ أشهُرٍ وأربعةُ أيامٍ، وهو ابنُ الخطابِ بنِ نُفَيلٍ ابنِ عبدِ العُزَّى بنِ رباحِ بنِ عبدِ اللهِ بنِ قرطِ بنِ رزاحِ بنِ عديِّ بنِ كعبٍ، وهو الجَدُّ السَّابعُ لرسولِ اللهِ ﷺ.

وقولُه (**عَلَى عُثْمَانَ**) متعلّقٌ بـ«فضل» (**ذي النُّوْرَيْنِ**) صفةٌ لعثمانَ، وإنَّما سُمِّي به؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ زوَّجه ببنتَيْه أولًا بابنتِه رقيَّة، ولما تُوفِّيتْ بعد أن ولَدَتْ له غلامًا سمَّاه عبدَ اللهِ، زوَّجه باختِها أمِّ كلثوم، ولما تُوفِّيتْ عنده أيضًا ولم تَلِدْ له قال له: لو كان عندي ثالثةٌ لزوجتُكها.

(**عَالي**) صفةٌ لـ«فضل».

وذي النُّورَيــنِ حَقًّــا كان خَيْرًا مــن الكَــرَّارِ في صَــفِّ القِتَالِ

(**وذي النُّورَينِ**) يعني: عثمانَ رضي اللهُ تعالى عنه، لُقِّبَ بذلك، قيل: لأنَّه إذا دخل الجنَّةَ تَبْرُقُ له برقتَيْن، وقيل: لأنَّه كان يختمُ القرآنَ في الوِتْرِ، فالقرآنُ نورٌ، وقيامُ الليلِ نورٌ.

وقيل: لأنَّه تزوَّج بنتَيْ رسولِ اللهِ ﷺ رقيةَ وأمَّ كلثومٍ كما ذكرنا، وهو المشهورُ.

وإنكارُ الشيعةِ حقيقةُ كونِهما بنتَيْ رسولِ اللهِ ﷺ، قائلين إنَّهما ابنتا أختِ خديجةَ رضي اللهُ عنها، مات أبوهما أبو هالة التَّيميُّ وهما صغيرتان، فربَّتْهُما خالتُهما خديجةُ، فلمَّا تزوَّج النبيُّ ﷺ بها ربَّاهما في حِجْرِه، فنُسبتا إليه على ما جَرَتْ به عادةُ العربِ يومئذٍ، وعلى تقديرِ تسليمِ أنَّهما ابنتاه ﷺ حقيقةً، لا فضليَّةَ لعثمانَ في ذلك، فقد زوَّجهما قبلَه من كافرَيْن، فإنَّ رقيةَ كانت تحت عتبةَ بنِ أبي لهبٍ، وأختها

أمُّ كلثومٍ تحتَ أخيه عتيبةَ ـ مردودٌ عليهم، فإنَّ كونَهما ابنتَيْه ﷺ حقيقةٌ مقطوعٌ به في صريحِ الكتابِ، قال اللهُ تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ﴾ [الأحزاب: ٥٩]. فإنَّ فيه ردًّا للقائلين أنَّه لم يكن له ﷺ من البناتِ إلا فاطمةُ رضي اللهُ عنها.

وروى الكلينيُّ وهو من أجلَّةِ علماءِ الإماميةِ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ تزوَّج خديجةَ وهو ابنُ بضعٍ وعشرين سنةً، فوُلِدَ له منها قبل بعثتِه: القاسمُ، ورقيةُ، وزينبُ، وأمُّ كلثومٍ، وبعد البعثةِ الطيبُ والطاهرُ.

وذُكر في «نهجِ البلاغةِ»[1]: أنَّ عليًّا قال لعثمانَ على تغييره سيرةَ الشَّيخَيْن: قد بَلَغْتَ من صهرِه ما لم ينالا؛ يعني: أبا بكر وعمرَ.

وكُتُبُ التَّواريخِ المُعتبَرةِ مصرِّحةٌ بذلك، ومَن نال صهريتَه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ فقد حازَ الشَّرفَ الباذخ، وفاز بالفضلِ الشَّامخ، على أنَّه قد ساوى كثيرٌ من العلماءِ بين فاطمةَ وأمِّ كلثومٍ، فكلٌّ من بناتِه بضعةٌ منه ﷺ.

فعثمانُ كعليٍّ خَتَنُ رسولِ اللهِ ﷺ حقيقةً، كما أنَّ عمرَ الفاروقَ رضي اللهُ عنه خَتَنٌ لعليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه، لتزوُّجِه بابنتِه أمِّ كلثومٍ بنتِ فاطمةِ الزهراءِ حقيقةً، ولا التفاتَ إلى الأكاذيبِ الباطلة، والمفترياتِ الواهيةِ العاطلة، وقد صرَّحتْ بذلك الأخبارُ الصَّحيحةُ، ونطقت به الآثارُ الصَّريحةُ.

وقَدحُهم في فضيلةِ عثمانَ بأنَّهما قد تزوَّجا قبله بابنَيْ أبي لهبٍ لا ينافيها؛ لأنَّ ذلك كان قبل البعثةِ، ولم يدخُلا بهما، لأنَّهما كانا قد عَقَدَا عليهما، وقبل دخولِهما نزلتْ: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ [المسد: ١]، ففارقاهما بعد ذلك، ولم يكونا دَخَلا بهما.

---

(١) يُنظر: «شرح نهج البلاغة» (٩: ٢٦٢).

فهو صاحبُ النُّورَيْن المختصُّ بهذه الفضيلةِ التي لم يشاركْهُ فيها بشرٌ، فإنَّه لا يُعرَفُ أحدٌ تزوَّج بنتَيْ نبيٍّ غيرُه.

و(**حَقًّا**) مفعولٌ مطلقٌ لفعلٍ مُقَدَّرٍ (**كان خَيرًا**)؛ أي: ثبت ثبوتًا كونه أفضلَ.

(**من الكرَّارِ**) عليُّ بنُ أبي طالبٍ رضي اللهُ تعالى عنه، وسُمِّيَ بذلك لكثرةِ كرِّهِ على العدوِّ، والكرَّارُ الرَّجّاعُ على الأعداءِ.

(**في صَفِّ القِتَالِ**) الذي لم يتَّصفْ بالفِرَارِ في حالَتَي الاختيارِ والاضطرارِ؛ لثبوتِ جَنَانِه في الحربِ ومصادمةِ فرسانِه.

ومناقبُ عثمانَ رضي اللهُ تعالى عنه كثيرةٌ، والأحاديثُ الشَّاهدةُ له بالفضلِ الغزيرِ شهيرةٌ.

منها: ما أخرجه الترمذيُّ عن طلحةَ وابنِ ماجه عن أبي هريرةَ رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «لكُلِّ نبيٍّ رفيقٌ في الجنَّةِ، ورفيقي فيها عثمانُ»(١).

ومنها: ما أخرجه الترمذيُّ عن أبي هريرةَ رضي الله عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «مِن أَشبَهِ أصحابي بي خُلُقًا عثمانُ»(٢).

ومنها: ما أخرجه أحمدُ والترمذيُّ وابنُ ماجه والحاكمُ عن عائشةَ رضي اللهُ تعالى عنها أنَّ النبيَّ ﷺ قال لعثمانَ: «يا عثمانُ، إنَّ اللهَ مُقَمِّصُك قميصًا، فإن أرادك المنافقون على خلعِه فلا تخلَعْهُ حتى تلقاني»(٣). وهذا من الأحاديثِ الظَّاهرةِ في

---

(١) يُنظر: «سنن» الإمام الترمذي رقم (٣٦٩٨)، وابن ماجه في «سننه» (١: ٤٠).

(٢) لم أجِدْه في مطبوعِ الترمذيِّ، وأخرجه الحاكمُ في «المستدرك» (٤: ٤٨)، والطبرانيُّ في «الكبير» (١: ٧٦).

(٣) يُنظر: «سنن» الترمذي رقم (٣٧٠٥)، وابن ماجه في «سننه» رقم (١١٢)، «مسند الإمام أحمد» (٤١: ١٣)، و«المستدرك على الصحيحين» (٣: ١٠٦).

خلافتِه الدَّالةِ دلالةً واضحةً على حقِّيَّتِها؛ لنسبةِ التَّقميصِ في الحديثِ المكنَّى به عن الخلافةِ إلى اللهِ تعالى.

وقد أجمع الصَّحابةُ رضي اللهُ تعالى عنهم عليها، ولم يتنازعْ في بيعتِه اثنان، وعليٌّ رضي اللهُ تعالى عنه من جُملةِ مَن بايعه، فكانت بيعةً صحيحةً، وخلافةً حَقًّا لا مَطْعَنَ فيها. فلا مِرْيَةَ في كونِ مَن تشبَّثَ بالنِّزاع بعد دلالةِ السُّنةِ وانعقادِ الإجماعِ مُتعصِّبًا لمحضِ الباطلِ جهالةً، ومتمسِّكًا بحبلِ الرَّفضِ غيًّا وضلالةً.

وفي هذا البيتِ تصريحٌ بأفضليتِه على عليٍّ رضي اللهُ تعالى عنه، وهو مذهبُ أكثرِ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، وذهب بعضُهم إلى تفضيلِ عليٍّ عليه. فقد نُقِلَ عن سفيانَ الثوريِّ أنَّه قال به، وحكاه عن بعضِ أهلِ السُّنةِ من أهلِ الكوفةِ، ثم صحَّ أنَّ سفيانَ رجع في آخرِ عمرِه إلى تقديمِ عثمانَ.

ونُقِلَ عن الإمامِ مالكٍ التَّوقفُ، ومال إليه إمامُ الحرمَيْن، وقيل: إنَّ الإمامَ مالكًا قال بتقديمِ عليٍّ رضي الله عنه، لكن قال غيرُ واحدٍ من العلماءِ برجوعِه عن ذلك[(١)].

قال بعضُ أئمةِ السَّلفِ: مَن قدَّم عليًّا في الأفضليةِ على عثمانَ، فقد أزرى بالمهاجرين والأنصارِ؛ لأنَّهم قدَّموه باختيارِهم واتِّفاقِهم.

ومنها: تجهيزُه جيشَ العُسْرةِ بمالِه في غزوةِ تبوك، عند جَدْبِ البلادِ وقِلةِ الاستعدادِ، فقد رُوي أنَّه جهَّز المسلمين بمئةِ بعيرٍ بأقتَابِها وأحْلاسِهَا. وفي روايةٍ بألفِ بعيرٍ حتى قال رسولُ اللهِ ﷺ: «ما ضرَّ عثمانَ ما عَمِلَ بعد هذه» مرَّتَيْن. وقال: «اللَّهمَّ ارضَ عن عثمانَ، فإنِّي عنه راضٍ»[(٢)].

وتوسيعُه المسجدَ للنَّبيِّ ﷺ وأصحابِه لـمَّا ضاقَ حتى قال رسولُ اللهِ ﷺ:

---

(١) يُنظر: «تفسير القرطبي» (٨: ١٤٨).

(٢) أورده ابنُ هشامٍ في سيرتِه (٢: ٥١٨).

«مَن يشتري بقعةَ آلِ فلانٍ فَيزيدَها في المسجدِ بخيرٍ له منها في الجنَّةِ»[(١)]. فاشتراها عثمانُ رضي اللهُ تعالى عنه من مالِه وزادها في المسجدِ.

ومبايعةُ رسولِ اللهِ ﷺ عنه بشمالِه بيعةَ الرِّضوانِ تحت الشَّجرةِ، فقد صحَّ أنَّه ﷺ ضرب بيدِه اليمنى على يدِه الأخرى، وقال: «هذه بيعةُ عثمانَ»[(٢)]. وفي الصَّحيحِ: «لا يدخلُ النَّارَ أحدٌ بايع تحت الشجرةِ»[(٣)]، وكانوا نحو ألفٍ وأربعمئةٍ، وفيهم طلحةُ والزبيرُ. إلى غيرِ ذلك مما استأثر به عن غيرِه يشيرُ إلى تفضيلِه بعد الخليفتَيْن السَّابقَيْن على جميعِ الأُمَّةِ، ويُومِي إلى اختصاصِه من الفضائلِ بما لا يُطيقُ المنصفُ كتمَه. رُوي له عن رسولِ اللهِ ﷺ مئةُ حديثٍ وستٌّ وأربعون حديثًا.

وكان إسلامُه قديمًا قبل دخولِ رسولِ اللهِ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ دارَ الأرقمِ، وكان ممَّن هاجر إلى الحبشةِ فارًّا بدينِه الهجرةَ الأولى والثَّانيةَ، ومعه فيهما رقيةُ بنتُ رسولِ اللهِ ﷺ، واستُخلِفَ في محرَّم سنةَ أربعٍ وعشرين، ثُمَّ تُوفيَ قتيلًا شهيدًا مظلومًا كما أُخبر عنه بأنَّه يُقتَلُ مظلومًا، وهو على الهدى، وذلك يومَ الجمعةِ صبيحةَ عيدِ الأضحى بعد حَصْرِه في دارِه سنةَ خمسٍ وثلاثين. وقيل: قُتل ثامنَ عشرَ ذي الحجةِ في يومِ الجمعةِ، وقيل: لستٍّ بَقِينَ منها، وقيل: يومَ الأربعاءِ بعد العصرِ، ودُفن يومَ السبتِ قبل الظهرِ قُرْبَ البقيعِ.

وأنشد حسانُ عند قتلِه:

قَتَلْتُم وَلِـيَّ اللهِ في جَوْفِ دارِهِ ... وَجِئْتُم بأمرٍ جَائـرٍ غيرِ مُهْتَدِي
فلا ظَفَـرَتْ أَيْمَانُ قَوْمٍ تَعَاوَنُوا ... على قَتْلِ عُثْمَانَ الشَّهِيدِ الـمُسَدَّدِ

---

(١) يُنظر: «سنن الإمام الترمذي» (٥: ٣٤٨).
(٢) يُنظر: «المعجم الأوسط» للطبراني (٧: ٢٠٨).
(٣) أخرجه الإمامُ مسلم في «صحيحه» رقم (٢٤٩٦).

وله من العمرِ اثنتان وثمانون سنةً، وقيل: ثمانٍ وثمانون سنةً، وقيل: تسعون سنةً، وقيل: ستٌّ وثمانون سنةً، وقيل: خمسٌ وسبعون سنةً على خلافٍ فيه.

ومدَّةُ خلافتِه إحدى عشرةَ سنةً وأحَدَ عشرَ شهرًا وثمانيةَ عشرَ يومًا.

وهو ابنُ عفانَ بنِ أبي العاص بنِ أميةَ بنِ عبدِ شمسِ بنِ عبدِ منافٍ، وهو الجَدُّ الثَّالثُ لرسولِ اللهِ ﷺ.

وللكَـرَّارِ فَضْـلٌ بعـدَ هـذا على الأغْيـارِ طُـرًّا لا تُبـالي

الكلامُ على هذا البيتِ يستدعي مقدِّمةً تشتملُ على ذكرِ نبذةٍ من مآثرِ عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه، وشيءٍ من جليلِ مفاخِره الدَّالةِ على أنَّه أفضلُ أهلِ عصرِه، وأَوْلى بالخلافةِ من سائرِ الصحابةِ بعد مَن تقدَّم؛ لكثرةِ فضائلِه وجلالةِ قدرِه.

منها: تزوُّجه سيدةَ نساءِ العالمين فاطمةَ الزهراءِ بنتَ سيدِ المرسلين محمدٍ ﷺ وابن عمه. وأنَّه كثيرُ العلومِ، مُقدَّمًا في فنونِها. رُوي عنه أنَّه قال: قلتُ: يا رسولَ اللهِ، أوصني، فقال: «قل ربِّي اللهُ ثم استقمْ»، قلتُ يا رسولَ اللهِ: ربي اللهُ، وما توفيقي إلا باللهِ، عليه توكلتُ، وإليه أُنيبُ، فقال: «لِيَهْنِكَ العلمُ أبا الحسنِ»(١). فكان هو المشهورُ في حَلِّ الـمُعْضِلاتِ، والمعروفُ في توضيحِ المشكلاتِ التي كبارُ الصحابةِ فيها رجعوا إلى فتواه.

ومنها: أنَّه فدَّى رسولَ اللهِ ﷺ بنفسِه حين اتَّفقت قريشٌ على قتلِه، فأخبره جبرائيلُ عليه السَّلامُ فقال: لا تَبِتِ اللَّيلةَ على فراشِك الذي كنتَ تبيتَ عليه، فلمَّا كان اللَّيلُ اجتمعوا على بابِه يرصدونه حتى يخرجَ فيقتلونَه، فقال رسولُ اللهِ ﷺ

(١) يُنظر: «حلية الأولياء وطبقات الأصفياء» (١: ٦٥).

لعليِّ بنِ أبي طالبٍ رضي اللهُ تعالى عنه: نَمْ على فراشي، وتَسجَّ بِبُرْدي هذا الأخضرِ، فإنَّه لن يصلَ إليك شيءٌ تكرهُهُ منهم. وخرج رسولُ اللهِ ﷺ وقد أخذ اللهُ على أبصارِهم فلا يرَوْنَه، ثم جعلوا يتطلَّعون فيرَوْنَ عَليًا في الفراشِ متسجِّيًا ببردِ رسولِ اللهِ ﷺ فيقولون: واللهِ إنَّ هذا لمحمدٌ نائمٌ وعليه بُردُهُ، فلم يبرحوا كذلك حتى أصبحوا، فقام عليٌّ كرَّم اللهُ وجهَه من الفراشِ وخَسَأَهُم اللهُ تعالى[1].

ومنها: أنَّه أبو الحَسَنَيْن الذين هما ريحانتا رسولِ اللهِ ﷺ وسيِّدا شبابِ أهلِ الجنَّةِ.

ومنها: أنَّه طلَّق الدُّنيا ثلاثًا.

ومنها: قولُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ في حقِّه: «مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللَّهم والِ مَن ولاه وعادِ مَن عاداه»[2]، وقولُه أيضًا: «أنت منِّي بمنزلةِ هارونَ من موسى، إلا أنَّه لا نبيَّ بعدي»[3]، وقولُه: «أنت نفسي وأخي»[4]، وقولُه: «إنَّ اللهَ جعل ذرِّيةَ كلِّ نبيٍّ من صلبِه، وجعل ذريَّتي من صلبِ عليٍّ»[5].

وقد فاز بما حباه اللهُ تعالى من نشأتِه في بيتِ رسولِ اللهِ ﷺ حالَ صِغرِه، وحاز شرفَ تربيتِه في حِجْرِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، فآخاه وصَاهَرَهُ عند كِبَرِه. وله

---

(١) يُنظر: «سيرة ابن هشام» (١: ٤٨٢).

(٢) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» رقم (٦٩٣١)، والترمذي في «سننه» رقم (٣٧١٣)، والنسائي في «السنن الكبرى» رقم (٨٠٩٢).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٤٤١٦)، باب غزوة تبوك، والإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٢٤٠٤)، باب من فضائل علي بن أبي طالب.

(٤) أخرجه الترمذي في «سننه» رقم (٣٧٢٠)، والطبراني في «المعجم الكبير» رقم (١٢: ٤٢٠)، والحاكم في «المستدرك» (٣: ١٤).

(٥) أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير» (٣: ٤٣).

رضي اللهُ تعالى عنه فضائلُ لا تُحصى، ومناقبُ لا تُسْتَقصَى؛ ولكونه بعد الخلفاءِ الثَّلاثةِ أفضلَ الخليقةِ، وأجَلَّ من أظلَّته السَّماءُ في الحقيقةِ.

صرَّح النَّاظمُ بتفضيلِه على سائرِ الصَّحابةِ بعد أولئك الثَّلاثةِ رضي اللهُ تعالى عنهم أجمعين، فقال (**وللكَرَّارِ**) أي: لعليِّ بنِ أبي طالبٍ رضي اللهُ تعالى عنه الموصوفِ بالكرَّارِ؛ أي: الرَّجاع على الأعداءِ في الحربِ، (**فَضْلٌ**) لا يجاريه فيه غيرُه، ومقامٌ لا يساويه فيه سواه، ولا يبلغُ منتهاه، وعُلُوُّ قدرٍ تَقَاعَس جميعُ أهلِ زمانِه دون عُلاه، ومن ثَمَّ قال بكرُ بنُ حسانَ الباهريُّ حين سمعَ عمرانَ بنَ حطَّانَ الخارجيَّ يمدحُ ابنَ مُلْجَمٍ على ضربتِه لعليٍّ رضي اللهُ تعالى عنه قائلًا:

يا ضَرْبةً مِنْ تَقِيٍّ ما أرادَ بها ... إلا ليبلُغَ عِنْدَ اللهِ رِضْوَانا
إنِّي لَأَذْكُرُهُ يَوْمًا وأحْسَبُهُ ... أوفى البريَّةِ عِنْدَ اللهِ مِيزانا
قُلْ لابْنِ مُلْجَمٍ والأقْدَارُ غَالبةٌ ... هَدَمْتَ لِلدِّين والإسْلامِ أَرْكَانا
قَتَلْتَ أَفْضَلَ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمٍ ... وأَوَّلَ النَّاسِ إسْلامًا وَإِيمَانا
صِهْرَ النَّبِيِّ وَمَوْلاهُ ونَاصِرَهُ ... أَضْحَتْ مَنَاقِبُهُ نُورًا وَبُرْهَانا
وكان مِنْهُ على رَغْمِ الحسُودِ لهُ ... مَكَانَ هارونَ مِنْ موسى بنِ عِمْرَانا

إلى آخرِ ما قال.

بعدَ هذا يَحتملُ أن يُرادَ به بعد مَن ذكر تفضيله عليه، ويَحتمل أن يُرادَ به بعد عثمانَ ذي النورين رضي الله عنه، وأيًّا ما كان ففيه إيماءٌ إلى الردِّ على القائلين بتفضيلِه على الثلاثةِ أو على عثمانَ فقط أو القائلين بالتَّوقفِ بينهما، فإنَّ ترتيبَهم في الأفضليةِ كترتيبِهم في الخلافةِ.

فقد اتفق السَّلفُ على أنَّ الأفضلَ أبو بكر ثم عمرُ ثم عثمانُ ثم عليٌّ على هذا التَّرتيبِ، فوجب علينا اتِّباعُهُم؛ لأنَّ حُسْنَ الظَّنِّ بهم يقضي بأنَّهم لو لم يعرفوا ذلك

لما أطبقوا عليه، وإليه ذهب إمامُنا الشافعيُّ، وأحمدُ بنُ حنبلٍ، وسفيانُ الثوريُّ، والبيهقيُّ، وأبو بكر الباقلانيُّ وكافةُ أئمةِ الحديثِ والفقهاءِ، وكثيرٌ من المتكلمين.

(**على الأغيَارِ**) جمعُ غيرٍ؛ أي: على غيرِ المذكورين، وتحقُّقُ أفضليةِ كُلِّ واحدٍ من الأربعةِ على مَن بعده على هذا التَّرتيبِ، يُؤذِنُ بتحقُّقِ أفضليَّتِه على سائرِ الصَّحابةِ رضي الله عنهم فَمَنْ بعدهم، لانعقادِ الإجماعِ ودلالةِ السُّنةِ على أفضليةِ الأربعةِ على جميعِ الصَّحابةِ فمَن بعدهم، واستحقاقِ هؤلاء الأربعةِ مرتبةَ الخلافةِ حَسْب التَّرتيبِ المذكورِ، كما دلَّ عليه ما ورد بالسَّندِ الصَّحيحِ عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «الخلافةُ بعدي ثلاثون سنةً، ثم تكونُ مُلْكًا عَضوضًا»[1].

والتَّفضيلُ بين الخلفاءِ بعضِهم على بعضٍ؛ هل هو على سبيلِ القطعِ أو الظَّنِّ؟ فيه خلافٌ، ذهب الأشعريُّ إلى أنَّه قطعيٌّ، وقال القاضي أبو بكرٍ الباقلانيُّ: إنَّه ظنيٌّ، واختاره إمامُ الحرمَيْن في «الإرشاد»[2]، وجنح إليه غيرُه، وبه أقولُ، إذ المرادُ من الأفضليَّةِ الأكثريَّةُ في الثَّوابِ، وليست كثرةُ أسبابِه موجِبَةً لزيادتِه؛ لأنَّ الثَّوابَ تفضُّلٌ من اللهِ تعالى وراجعٌ إليه، ولم يُعْلِمْ به، فله جلَّ وعلا أن يثيبَ جزيلًا على قليلٍ، ويثيبَ قليلًا على جزيلٍ، فلا يقتضي الجزمُ والقطعُ بتفضيلِ الخلفاءِ بعضِهم على بعضٍ، بل هو مُفوَّضٌ إلى اللهِ عزَّ شأنُه، وإلى عدمِ الجزمِ ذهب الآمديُّ.

وبعد الخلفاءِ الأربعةِ في الأفضليَّةِ، قيل: تمامُ العَشرةِ الـمُبَشَّرَة، ثم أهلُ بدرٍ، ثم أهلُ أُحُدٍ، ثم أهلُ بَيْعةِ الرِّضوانِ. فهم خلفاءُ حقٍّ، وأئمةُ صدقٍ لا خلافَ في خلافتِهم، ولا نزاعَ في إمامتِهم.

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه» رقم (٤٦٤٦)، والترمذي في «سننه» رقم (٢٢٢٦)، والنسائي في «السنن الكبرى» رقم (٨٠٩٩)، وبلفظه في «تفسير ابن كثير» (١٠: ٢٦٥).

(٢) يُنظر: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للإمام الجويني (ص٣٣٠).

واستدلالُ الشيعةِ على خلافةِ عليٍّ رضي الله عنه من بعدِه ﷺ بلا فصلٍ بقولِه تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [المائدة: ٥٥] إلى آخرِ الآيةِ، من أنَّها نزلت في إمامةِ عليٍّ خاصةً في حقِّه، وهو المتصدِّقُ على السَّائلِ في حالِ الرُّكوعِ لا غيرِه، وإنَّ المرادَ من الوليِّ فيها المتصرِّفُ الذي يلي تدبيرَ الأمرِ كما يقال: فلانٌ وَلِيُّ المرأةِ، ووَلِيُّ الطفلِ، ووَلِيُّ الدَّمِ، ووَلِيُّ أمرِ الرَّعيةِ، والمرادُ هنا التَّصرفُ العامُّ، وهو عَيْنُ الإمامةِ بدليلِ ضَمِّ ولايته بولايةِ اللهِ ورسولِه ﷺ، فثبتت إمامتُه وانتفت إمامةُ غيرِه لمكانِ الحصرِ، وهو كلمةُ «إنَّما».

فمجابٌ عنه: بأنَّ الآيةَ ليس نزولُها في حقِّ عليٍّ خاصةً كما زعموا، بل نزلت في المهاجرين والأنصارِ، وهو مِن جُملتِهم، فإنَّ قولَه «الذين» صيغةُ جمعٍ، فلا يكونُ عليٌّ هو المرادُ وحدَه، وإنَّ المرادَ من الوليِّ فيها النَّاصرُ، وهو أحدُ معانِيه، والمقامُ يساعدُه؛ لأنَّ سياقَ الكلامِ يدلُّ على النَّهيِ عن مُوالاةِ الكفارِ، والأمرِ بموالاةِ المؤمنين، وأنَّه لتسليةِ قلوبِهم وتقويتِها وإزالةِ الخوفِ عنها من المرتدِّين بدليلِ قولِه تعالى فيما بعد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة: ٥٧].

فلا يسوغُ حملُ الوليِّ فيها على ما زعموه من التَّصرُّفِ على الوجهِ الذي ذكروه؛ لأنَّه لم يتَّخِذْ أحدَ اليهودِ والنصارى والكفارِ أئمةً لنفسِه، وهم أيضًا لم يتَّخذْ بعضُهم بعضًا إمامًا، وإنَّما اتخذوا أنصارًا وأحبابًا، والحصرُ إنَّما يقتضي ذلك؛ لأنَّ الحصرَ فيما يحتملُ، اعتقادُ الشِّركةِ والتَّرددِ والنِّزاعِ، ولم يكن بالإجماعِ وقتَ نزولِ الآيةِ تردُّدٌ ونزاعٌ في الإمامةِ؛ لأنَّ ذلك عهدُ النُّبوَّةِ، والإمامةُ نيابةٌ عنها بل في النُّصرةِ والمحبةِ، فيكونُ المعنى: لا تتخذوا أولئك أولياءَ، لأنَّ بعضَهم أولياءُ بعضٍ، وليسوا بأوليائِكم، إنَّما وليُّكم اللهُ أصالةً وحقيقةً، ورسولُه والمؤمنون بالتَّبعِ إلى اللهِ عزَّ شأنُه.

ويحتملُ أن يكونَ التَّقديرُ: إنَّما وليُّكمُ اللهُ ورسولُه، والذين آمنوا أولياؤكم، فحذف الخبرَ لدلالةِ السَّابقِ عليه، والمرادُ من قولِه: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمۡ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥] بيانُ كمالِ رغبتِهم في الإحسانِ، ومسارعتِهم إليه، وليست الآيةُ نصًّا في كونِ التَّصدُّقِ كان واقعًا في حالِ ركوعِ الصَّلاةِ، لجوازِ أن يكونَ الرُّكوعُ بمعنى الخشوعِ والتَّذلُّلِ على حدِّ قولِه تعالى: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣].

والقولُ بنزولِها في حقِّ الأميرِ عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه، وروايةُ قصةِ السَّائلِ وتصدُّقِه عليه بالخاتمِ في حالةِ الرُّكوعِ وإن قال به الثعلبيُّ ـ لا أصلَ له، وقد قالوا فيه: أنَّه كحاطبِ ليلٍ ينقلُ الصَّحيحَ والضَّعيفَ والموضوعَ. وفي تفسيرِه كثيرٌ من ذلك، ولذا كان كثير من رواياتِه عند محدِّثي أهلِ السنةِ لا يُعَوَّلُ عليها، وينتهي بعضُ رواياتِه إلى محمدِ بنِ مروان السديِّ الصَّغيرِ الشيعيِّ المغاليِّ.

فلا تفيدُ الآيةُ الولايةَ التي هي الإمارةُ لعليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه كما تزعُمه الشيعةُ أصلًا، بل إنَّما هي في الولايةِ التي هي ضدُّ العداوةِ. فإنَّ الأدلةَ قائمةٌ على بطلانِ ما زعموه، والبراهينَ مُتكفِّلةٌ بهدمِ أركانِ ما توهموه، ولا ينتهضُ لهم دليلٌ أيضًا فيما تمسَّكوا به من حديثِ الغديرِ، وهو ما تقدَّم من قولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ في حقِّه كرَّم اللهُ وجهَه: «مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللَّهم والِ مَن ولاه، وعادِ مَن عاداه»، فإنَّ الاستدلالَ به على خلافتِه عينُ استدلالِهم فيما ذُكِرَ من الآيةِ في كونِ المولى عندهم بمعنى الأَوْلى بالتَّصرفِ، وأولويةُ التَّصرفِ هي الخلافةُ.

ولا يَخفى أنَّه لم يجئ في العربيةِ المولى بمعنى الأَوْلى؛ إذ لم يَرِدْ مَفْعَل بمعنى أَفْعَل، وعلى تقديرِ تسليمِ صحةِ ورودِه لا يلزمُ منه أن يكونَ المرادُ به التَّصرفَ، وأولويةُ التَّصرفِ عينُ الإمامةِ، وذلك لاحتمالِ أن يكونَ المرادُ أَوْلى بالمحبةِ، وأَوْلى بالنُّصرةِ والتَّعظيمِ. فلو كان المرادُ كما زعموا من المولى المتَّصرفَ في

الأمورِ لقال عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: اللهم والِ مَن كان في تصرُّفِه، وعادِ مَن لم يكن كذلك. فَذِكْرُهُ المحبةَ والعداوةَ تنبيهٌ على أنَّ المقصودَ إيجابُ محبتِه واجتنابُ عداوتِه، وأنت خبيرٌ أنَّ موالاةَ عليٍّ رضي الله عنه وحبَّهُ مما لا كلامَ عندنا في وجوبِه، إلا أنَّه لا يُوجِبُ مَن كان وليًّا على الآخرِ أن يكونَ أميرًا عليه دون غيرِه.

وفي روايةٍ أخرى أنَّه ﷺ افتتح كلامَه بقولِه: «ألستُ أَوْلى بالمؤمنين من أنفسِهم»[1]، وذلك كقولِه: ألستُ رسولَ اللهِ إليكم، وكما يقول الرجلُ لأبنائِه: ألستُ أباكم، يعني: يا معاشرَ المؤمنين، ألستُ أحبَّ إلى المؤمنين من أنفسِهم؛ أي: تحبُّوني أكثرَ من أنفسِكم، فمَن يحبُّني يحبُّ عليًّا، اللَّهم أَحْبِبْ مَنْ أَحَبَّهُ، وعادِ مَن عاداه.

فقُصارى ما في الحديثِ على روايتَيْه ما ذكرناه من إيجابِ محبتِه واجتنابِ عداوتِه، وفيه إيماءٌ إلى عِظَمِ منزلتِه من رسولِ اللهِ ﷺ، وتلطيفٌ منه في حقِّه كما هو شأنُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ في حقِّ أمثالِه، لكنَّه بِمَعْزَلٍ عن اقتضائِه الخلافةَ، فإنَّه لو كان مرادُه ﷺ الخلافةَ لصرَّح بها في ذلك المحفلِ الحافلِ قائلًا: أيها النَّاسُ، هذا وليُّ أمْرِي، والخليفةُ القائمُ عليكم بعدي، فاسمعوا له وأطيعوا. فحينئذٍ لم يبقَ للنزاعِ مجال، ولا للخلافِ بعدَ النَّصِّ الصَّريحِ القاطعِ للخصامِ مقال، ولم ينتطحْ في ذلك كبشان، ولا يختلف فيه اثنان.

وهَبْ أَنَّا أَرْخَيْنا في مضمارِ البحثِ العنان، وإن كان الحقُّ كَفَرْقِ[2] الصُّبحِ ظاهرًا للعيان، وقلنا بما قالوا، وقلنا حيث ما قالوا من أنَّ المرادَ بالمولى الأَوْلى بالتَّصرفِ، وأولويةُ التَّصرفِ عينُ الإمامةِ، فهي في المآلِ بعد مُضِيِّ زمنِ الأئمةِ الثَّلاثةِ، إذ لا حدَّ للتَّأخيرِ، وكونُ ذلك بعد وفاتِه ﷺ من غيرِ فصلٍ ممَّا لا يتَّجه لهم دليلٌ عليه أصلًا.

---

(١) يُنظر: «مسند الإمام أحمد» رقم (١٩٣٢٨).

(٢) هكذا ورد في النسخةِ المطبوعةِ، ولعله: فَلَق.

ووجه تخصيصِ الأميرِ رضي الله عنه حينئذٍ بالذِّكرِ لما عَلِمَه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بالوحي من إنكارِ بعضِ النَّاسِ لإمامتِه، ووقوعِ البغي والفسادِ في زمنِ خلافتِه، ولذا انتظمت السياسةُ، وتمهدت الأمورُ للخلفاءِ الثَّلاثةِ ما لم تنتظمْ وتتمهدْ لعليٍّ رضي اللهُ تعالى عنهم؛ إذ لم يتمكَّنْ كما تمكَّنوا، ولا حصل في زمنِه من الخلافةِ العامَّةِ ما حصل في زمنِهم من الانقيادِ والطَّاعةِ، ولم يكن الأمنُ كاملًا في زمانِه أصلًا.

و«غَدِيرُ خُمٍّ» مكانٌ بين مكَّةَ والمدينةِ، وفيه غَديرُ ماءٍ، ويقال إنَّه غيضةٌ هناك، فإنَّ النبيَّ ﷺ لما رجع من مكَّةَ ووصل هذا المكانَ خطب عنده فقال في حقِّ عليٍّ ما قال، وذلك في اليومِ الثامنَ عشرَ من شهرِ ذي الحجَّةِ عامَ حجَّةِ الوداعِ.

وأما الحديثُ[1] الذي روته أسماءُ بنتُ عميسٍ كما أخرجه ابنُ مردويه، والخطيبُ، وابنُ عساكر عنها أنَّها قالت: رأيتُ رسولَ اللهِ ﷺ بإزاءِ ثَبيرٍ وهو يقول: «أشرف ثَبيرُ أشرف ثَبيرُ، اللَّهم إنِّي أسألُك مما سألك أخي موسى أن تشرحَ لي صدري، وأن تيسرَ لي أمري، وأن تحلَّ عقدةً من لساني يفقهوا قولي، واجعلْ لي وزيرًا من أهلي عليًّا اشدُدْ به أزري، وأَشْرِكْهُ في أمري، كي نسبِّحَك كثيرًا، ونذكرَك كثيرًا، إنَّك كنت بنا بصيرًا.

فكما أنَّه لا دلالةَ فيه على النبوَّةِ أصلًا لا يصحُّ الاستدلالُ به على خلافةِ عليٍّ رضي اللهُ عنه بعد النبيِّ ﷺ بلا فصلٍ، وإنَّما يتعيَّنُ حملُه على أمرِ إرشادِ الخلقِ إلى الحقِّ. وفيه من الدِّلالةِ على مزيدِ فضلِه، وعلوِّ شرفِه وقَدْرِه ما يغنيك وضوحُه عن البيانِ. والمرادُ من طلبِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ حلَّ العقدةِ مع ما أُوتيَ من جوامعِ الكَلِمِ بالمحلِّ الأكملِ، ومن البلاغةِ بالمرتبةِ العليا، والموضعِ الذي لا يُجهلُ،

(١) يُنظر: «تاريخ دمشق» (٤٢: ٥٢)، وأورده السيوطي في «الدر المنثور»، وعزاه لابن مردويه والخطيب وابن عساكر (٥: ٥٦٦).

وهو الذي قد مخَّضت له الفصاحةُ زَبَدَها، وألقت إليه زِمَامَها ومِقوَدَها، فما مصقعٌ يُنَاهِزُه، ولا خطيبٌ يُقَاوِمُه ـ الاستمرارُ على ذلك، والدَّوامُ على ما هنالك.

وقَدْحُ الشيعةِ في خلافةِ الثَّلاثةِ بما سوَّلت لهم أنفسُهم من انتحالِ الشُّبَهِ الواهيةِ العاطلةِ، والتَّمسكِ بالأقوالِ الكاذبةِ الباطلةِ؛ كافيك ما أوردنا في رَدِّه، وناهيك ظهورُ الحقِّ عن الاكتراثِ بضدِّه. فقد ثبت عن عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه تعظيمُهم في حياتِهم وبعد وفاتِهم، ومعرفةُ منزلتِهم من رسولِ اللهِ ﷺ، وشهادتُهُ له بالعدالةِ والدِّيانةِ والخيريَّةِ والامتيازِ بوفورِ المناقبِ وعلوِّ المراتبِ، واعترَافُه بأفضليتِهم عليه كما ذكر في غيرِ موضعٍ، ومبايعتُه لهم طوعًا، حتى إنَّه نكح من سَبْي أبي بكرٍ رضي الله عنه خولةَ الحنفيةَ، وزوَّج ابنتَه أمَّ كلثومٍ من عمرَ رضي الله عنه، وصلاتُه كرَّم اللهُ وجهَه خلفهم، إلى غيرِ ذلك مما يليق بشأنِه وشَأنِهم، ويدمغ رأسَ قالِيهم وشانيهم.

وعدُّوا ذلك تقيَّةً منه رضي الله عنه، وهو الذي لا تأخذُهُ في اللهِ لومة لائم، ولم يخشَ إلا اللهَ مُذْ أُميطت عنه التَّمائم، يفضي إلى اتِّصافِه بما لا يناسبُ جلالةَ فضلِه، ويقضي بارتكابِه ما يباينُ جزالةَ علمِه ودينِه وعقلِه. ودون إثباتِ خلافِ ما أظهره إيابُ القارضين، وصحةُ اجتماعِ النَّقيضين، وحاشاه رضي الله عنه، فإنَّ دينَه التَّقوى لا التَّقيَّةُ، إذ هي بمراحلَ عن ذلك الإمامِ الهُمَامِ.

(**طُرًّا**) أي: جميعًا بناءً على ضمِّ الطاءِ فيه أو قطعًا بناءً على فتحِها، و«لا» من قولِه (**لا تُبَالي**) ناهيةٌ؛ أي: لا تبالي أنت في تفضيلِه على غيرِ مَن تقدَّم لاتفاقِ جميعِ أهلِ الإسلامِ عليه، فقد نُقِلَ أنَّ عامرًا أبا الطفيلِ حين سُئل أيهما أفضل؟ يعني: عليًّا ومعاويةَ، قال: لا يرضى معاويةُ أن يكون مساويًا لعليٍّ حتى يطمعَ في أن يكونَ أفضلَ منه.

وفضائلُه كثيرةٌ عظيمةٌ شهيرةٌ حتى قال أحمد: ما جاء لأحدٍ من الفضائلِ ما جاء لعليٍّ. وقال إسماعيلُ، والقاضي، والنسائيُّ، وأبو علي النيسابوريُّ: لم يَرِدْ في حقِّ

أحدٍ من الصحابةِ بالأسانيدِ الحِسانِ أكثرُ مما جاء في عليٍّ(١).

ويدلُّ على كثرةِ زهدِه في الدنيا ورغبتِه في الآخرةِ، امتناعُه عن قبولِ الخلافةِ مع كونِه الأَوْلى بها والأحرى، وذلك حين استُشهد عثمانُ وتُرك أمرُ الخلافةِ مُهملًا حتى أجمع كبراءُ الصَّحابةِ من المهاجرين والأنصارِ، والتمسوا منه قبولَ الخلافةِ، وأقسموا عليه حتى قَبِلَها، فبايع له مَن حضر من كبارِ الصَّحابةِ رضي اللهُ تعالى عنهم، لأنَّه أحقُّ بها دون غيرِه، والمقدَّم في الفضلِ على أبناءِ عصرِه.

أسلم رضي اللهُ تعالى عنه وهو ابنُ عشرِ سنين، وقيل: ثمانٍ، وقيل: دون ذلك. قال الحاكمُ أبو عبدِ اللهِ رحمه اللهُ تعالى: لا أعلمُ خِلافًا بين أصحابِ التَّواريخِ أنَّ عليَّ بنَ أبي طالبٍ رضي اللهُ تعالى عنه أوَّلُ الصَّحابةِ إسلامًا(٢). وقال ابنُ عباسٍ، وأنسٌ، وزيدُ بنُ أرقم، وسلمانُ الفارسيُّ، وجماعةٌ: هو أوَّلُ مَن أسلم. ونَقَلَ بعضُهم الإجماعَ عليه، ومرَّ الجمعُ بين هذا الإجماعِ والإجماعِ على أنَّ أبا بكرٍ أوَّلُ مَن أسلم. وعن أنسٍ رضي الله عنه قال: بُعث النبيُّ ﷺ يومَ الاثنين، وأسلم عليٌّ يومَ الثّلاثاءِ. ونقل أبو يعلى عنه أنَّه قال: «بُعِثَ رسولُ اللهِ ﷺ يومَ الاثنين، وأَسْلَمتُ يومَ الثَّلاثاءِ، وكنتُ غلامًا»، وفيه دليلٌ على صحَّةِ إسلامِ الصَّبيِّ كما ذهب إليه

---

(١) يُنظر: «المستدرك على الصحيحين» (٣: ١١٦).

(٢) قال العراقيُّ: إنْ كان الحاكمُ أراد بهذا من الذكورِ؛ فهو قريبٌ من الصِّحةِ، إلا أن دعوى إجماعِ أصحابِ التواريخِ على ذلك ليس بجيدٍ؛ فإنَّ عمرَ بنَ شبةَ منهم، وقد ادّعى أن خالدَ ابنَ سعيدِ بنِ العاصِ أسلم قبل عليِّ بنِ أبي طالبٍ.

وهذا ـ وإن كان الصحيحُ خلافَه ـ فإنما ذكرتُه لدعوى الحاكم نفيَ الخلافِ بين المؤرخين، وهو إنما ادَّعى نفيَ علمِه بالخلافِ فلا اعتراضَ عليه، ومع دعواه ذلك فقد صَحَّحَ أن أبا بكر أوَّلُ من أسلم من الرِّجالِ البالغين، فقال بعد ذلك: «والصَّحيحُ عند الجماعةِ أن أبا بكرٍ الصديقَ أوَّل مَن أسلم من الرِّجالِ البالغين لحديثِ عمرو بن عنبسة في ذلك. يُنظر: «التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح» (ص ٣٠٨).

أبو حنيفةَ خلافًا للشافعيِّ رحمهما اللهُ تعالى.

تُوفي شهيدًا ليلةَ الحادي والعشرين من شهرِ رمضانَ سنةَ أربعين، وكان سببُ وفاتِه ما ذكره غيرُ واحدٍ أنَّه خرج إلى صلاةِ الصبحِ، فضربه ابنُ مُلْجَمَ بسيفٍ فأصاب جبهتَه إلى قرنِه، ووصل إلى دماغِه، ثم دُفن بدارِ الإمارةِ، وقيل: عند المسجدِ الجامعِ، وقيل: غيرُ ذلك. قال ابنُ الأثيرِ في تاريخِه «الكامل»[1]: والأصحُّ أنَّ قبرَه هو الموضعُ الذي يُزارُ ويُتبرَّكُ به. وله من العمرِ ثلاثٌ وستون سنةً، وقيل: أربعٌ وستون سنةً، وقيل: خمسٌ وستون سنةً. وقيل: سبعٌ وخمسون سنةً، وقيل: ثمانٍ وخمسون سنةً.

ومدةُ خلافتِه أربعُ سنين وعشرةُ أشهرٍ، أو تسعةُ أشهرٍ.

واسمُ أبيه قيل: عبدُ منافٍ، وقيل: عمرانُ، والصحيحُ الأولُ.

وَلِلصِّدِّيقَــةِ الرُّجْحَـانُ فَاعْلَمْ   على الزَّهْــراءِ في بَعْــضِ الخِلالِ

أي: لعائشةَ بنتِ أبي بكرٍ الصديقِ رضي الله عنه التي هي أحبُّ أزواجِه إليه ﷺ وأكثرُهنَّ قبولًا عنده.

تزوَّجها رسولُ اللهِ ﷺ بمكَّةَ قبل الهجرةِ بسنتَيْن وهي بنتُ ستِّ سنين في شوالٍ، وبنى بها في المدينةِ بعد مُنْصَرَفِه من بدرٍ في شوالٍ أيضًا سنةَ اثنتَيْن من الهجرةِ، وهي بنتُ تسعِ سنين.

كنَّاها رسولُ اللهِ ﷺ بأمِّ عبدِ اللهِ؛ ابنِ أختِها أسماءَ، وأبوه الزُّبَيرُ، وقيل: بسقطٍ لها، ولقَّبها بالصِّديقةِ كما لقَّب أباها؛ لوفورِ صدقِها في الجنانِ في محبتِه وخدمتِه بتوفيقِ اللهِ إيَّاها.

---

(١) يُنظر: «الكامل في التاريخ» (٢: ٧٤٦).

ولها فضائلُ وخصائصُ منها:

أنَّها صُوِّرت لرسولِ اللهِ ﷺ قبل عقدِه عليها، فقد ورد أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ اغْتَمَّ لمَّا تُوفيت خديجةُ رضي الله عنها، فجاءه جبريلُ كما في الترمذيِّ(١) بصورتِها في خِرقةِ حريرٍ خضراءَ، وقال: «هذه زوجتُك في الدُّنيا والآخرةِ».

وقيل: جاء بورقةٍ من الجنَّةِ منقوشٍ عليها صورةُ عائشةَ، وقال: يا محمدُ، الجبارُ يُقرِئُك السلامَ، ويقولُ: إني زوَّجتك البِكْرَ التي تشبهُ هذه الصُّورةَ في السَّماءِ، فتزوَّجْهَا أنت في الأرضِ، فدعا النبيُّ ﷺ الدَّلَّالَةَ وقال لها: هل تعرفين بمكةَ بِكرًا تُشبهُ هذه الصُّورةَ؟ قالت: نعم، بنتُ أبي بكرٍ تشبهُ هذه الصُّورةَ، فدعا النَّبيُّ ﷺ أبا بكرٍ، وقال: إنَّ لك بنتًا تُسمَّى عائشةَ، زوَّجْنِيَ اللهُ بها في السَّماءِ، وأَمَرَكَ أن تزوِّجْنِيَ بها في الأرضِ. قال: إنَّها صغيرةٌ، فقال: لو لم تكن صالحةً لما زَوَّجْنِيها اللهُ، فعقد النِّكاحَ، ورجع أبو بكرٍ إلى منزِله، وأرسل مع عائشةَ طبقًا من التَّمرِ، وقال: قولي هذا الذي سأل عنه رسولُ اللهِ ﷺ، فلا أدري هل يصلحُ أم لا؟ فأتت النَّبيَّ ﷺ فأخبرته بذلك، فقال: قَبِلْنا ثمَّ قَبِلْنا(٢).

ومنها: أنَّها قالت: يا رسولَ اللهِ ﷺ ادعُ اللهَ أن يغفرَ لي ما تقدَّمَ من ذنبي وما تأخر، فرفع يدَيْه حتى رأيتُ بياضَ إبطَيْه، وقال: «اللَّهمَّ اغفرْ لعائشةَ بنتِ أبي بكرٍ مغفرةً ظاهرةً وباطنةً، لا تغادرُ ذنبًا ولا تكتبُ بعدها خطيئةً ولا إثمًا»، ثمَّ قال: «فرحتِ يا عائشةُ»، قالت: إي والذي بعثك بالحقِّ نبيًّا، فقال: «والذي بعثني بالحقِّ نبيًّا ما خصصتُكِ بها مِن بين أمتي، وإنَّها لَصلاتي في اللَّيلِ والنَّهارِ لـمَن مضى منهم

(١) يُنظر: «سنن الترمذي» رقم (٣٨٨٠)، باب: فضل عائشة رضي الله عنها.
(٢) يُنظر: «المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية ﷺ من صحيح الإمام البخاري» لشمس الدين محمد بن عمر بن أحمد السفيري الشافعي (١: ١٥٩).

ومَن بَقِيَ إلى يومِ القيامةِ، فأنا أدعو لهم والملائكةُ يؤمِّنون على دعائي»[١].

ومن فضائِلها كما ذكره في «نزهةِ المجالسِ»[٢] ما ورد عن النعمانِ بنِ بشيرٍ قال: جاء أبو بكرٍ يومًا إلى النَّبيِّ ﷺ فاستأذن فأذِنَ له في الدُّخولِ، فوجد عائشةَ رافعةً صوتَها، فغضب وقال لها: يا ابنةَ أمِّ رومان ـ بفتحِ الراءِ وضمِّها كنية أمِّها، واسمُها زينبُ ـ ترفعين صوتَكِ على رسولِ اللهِ ﷺ، وأراد ضربَها فحال النَّبيُّ ﷺ بينه وبينها، فلمَّا خرج أبو بكرٍ جعل النَّبيُّ ﷺ يتراضاها ويُضاحِكُها، ويقولُ: «ألا تَرَيْنَ قد حِلتُ بينكِ وبينه»، ثم عاد أبو بكرٍ فوجد رسولَ اللهِ ﷺ يتراضاها ويُضاحِكُها، فقال يا رسولَ اللهِ: أَشْرِكاني في سِلْمِكُما كما أَشْرَكْتُمانِي في حَرْبِكُما.

ونقل النسفيُّ أنَّ عائشةَ قالت للنَّبيِّ ﷺ يومًا: ما في بيتكَ شيءٌ يُؤكلُ، فغَضِب وخرج من البيتِ، فأرادت مصالحتَه فسبقها بالخروجِ، فوضعت خدَّها على التُّرابِ وتضرَّعت إلى اللهِ تعالى بالبكاءِ، فلما وضع النَّبيُّ ﷺ رجلَه على بابِ المسجدِ وأراد الدُّخولَ جاء جبريلُ بطبقٍ من الحلوى، فقال: إنَّ اللهَ سبحانه وتعالى يقولُ: كان الصُّلحُ منَّا وطعامُ الصُّلحِ علينا[٣].

---

(١) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (١٦: ٤٨) عن عائشة بلفظ: «أنها قالت: لـمّا رأيتُ من النبيِّ ﷺ طيبَ نفسٍ قلتُ: يا رسولَ اللهِ ادعُ اللهَ لي فقال: اللهم اغفرْ لعائشةَ ما تقدَّم من ذنبها وما تأخر ما أسرَّتْ وما أعلنتْ، فضَحِكَتْ عائشةُ حتى سقط رأسُها في حجرِها من الضَّحِكِ، قال لها رسولُ اللهِ ﷺ: أَيَسُرُّكِ دعائي؟ فقالت: وما لي لا يَسُرُّني دعاؤك، فقال ﷺ: واللهِ إنه لدعائي لأمتي في كلِّ صلاةٍ».

(٢) يُنظر: «نزهة المجالس ومنتخب النفائس» لعبد الرحمن بن عبد السلام الصفوري (٢: ١٣٦).

(٣) يُنظر: «المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية ﷺ من صحيح الإمام البخاري» (١: ١٦١).

وهي أحد السِّتةِ الذين هم أكثرُ الصَّحابةِ روايةً عن رسولِ اللهِ ﷺ، رُوي لها من الأحاديثِ ألفُ حديثٍ وعشرةُ أحاديث. اتَّفق البخاريُّ ومسلمٌ على مئةٍ وأربعةٍ وسبعين حديثًا، وانفرد مسلمٌ بثمانيةٍ وستين، والبخاريُّ بأربعةٍ وخمسين.

وممَّا اجتمع لها من الفضلِ أنَّها زوجةُ رسولِ اللهِ ﷺ، وابنةُ خليفَتِهِ رضي اللهُ تعالى عنه، وتُوفيَ رسولُ اللهِ ﷺ في بيتِها ورأسُه في حِجْرِها. وقد جمع اللهُ بين ريقِه وريقِها، ودُفن في بيتِها، وكان ينزلُ عليه الوحي وهو في فراشِها بخلافِ غيرِها، وخُلِقَت طيِّبةً ووُعِدتْ مغفرةً ورزقًا كريمًا، ولم يتزوَّجْ بِكْرًا غيرها، حتى إنَّها كانت تفتخرُ بذلك على صواحباتِها. وقد ردَّت الزَّهراءُ عليها يومًا بتعليمِ النَّبيِّ ﷺ إيَّاها حين افتخرت على أمِّها خديجةَ رضي اللهُ عنها بقولِها: إنَّ أمِّي تزوَّج بها رسولُ اللهِ ﷺ وهو بِكرٌ لم يرَه أحدٌ من النِّساءِ ولا كذلك أنتنَّ، فسكتت رضي الله عنها.

وكان رسولُ اللهِ ﷺ يُقْسِمُ لها ليلتَيْن؛ ليلتَها وليلةَ سودةَ بنتِ زمعة؛ لأنَّها وهَبَتْها ليلتَها لمَّا كبُرَت، ولنسائِه ليلةً ليلةً، وكان يدورُ على نسائِه ويختمُ بعائشةَ.

ومن فضائِلِها أنَّ اللهَ أنزل براءَتَها من السَّماءِ لمَّا تكلَّم في حقِّها أهلُ الإفكِ، قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ جَآءُو بِٱلْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ﴾ [النور: ١١] إلى آخرِ الآياتِ العشرةِ. فقاذفها بعد نزولِ براءتِها كافرٌ؛ لتكذيبِه القرآنَ. وما يُنسب إلى الشِّيعةِ من قذفِها ممَّا برَّأها اللهُ منه، لا أصلَ له.

وقال عروةُ: كانت عائشةُ أعلمَ بالقرآنِ، وبالحديثِ، والشعرِ(١). وقال أبو موسى الأشعريُّ: ما أشكل على أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ شيءٌ، فسألنا عنه عائشةَ؛ إلا وجدنا منها علمًا(٢).

---

(١) يُنظر: «المدخل إلى السنن الكبرى» للبيهقي (ص١٤٧).

(٢) يُنظر: «سنن الترمذي» رقم (٣٨٨٣).

واستقلَّت بالفتوى زمنَ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ، فَمَنْ بعدهم.

تُوفيت رضي الله عنها في إمارةِ معاويةَ سنة ثمانٍ وخمسين، وهي بنتُ ستٍّ وستين سنةً، وقيل: ثلاثٍ وستين سنةً، ودُفنت بالبقيعِ ليلًا، وصلَّى عليها أبو هريرةَ رضي الله عنه، وأقامت في صُحبةِ النَّبيِّ ﷺ ثمانيةَ أعوامٍ وخمسةَ أشهرٍ، وتُوفي عنها وهي بنتُ ثمانيةَ عشرَ.

وهي أمُّ المؤمنين بدليلِ قولِه تعالى: ﴿وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٦]. والمرادُ أنَّ أزواجَ النَّبيِّ ﷺ المدخولَ بهنَّ وغيرَ المدخولِ بهنَّ، يقال لهنَّ: أمَّهاتُ المؤمنين. والقصدُ من تسميتِهنَّ بأمَّهاتِ المؤمنين تحريمُ نِكاحِهنَّ بعد رسولِ اللهِ ﷺ، ووجوبُ احترامِهنَّ وطاعتهنَّ، كما يَحرُمُ نكاحُ الأمَّهاتِ، وتجبُ طاعتهنَّ، وليس المقصودُ من تسميتهنَّ بذلك أنَّه يجوزُ الخلوةُ بهنَّ والنَّظرُ إليهنَّ كما يجوزُ النَّظرُ والخلوةُ إلى الأمَّهاتِ، بل كان نظرُ الأجنبيِّ إليهنَّ حرامًا، وخلوتُه بهنَّ كذلك، وكان نكاحُ بناتهنَّ له جائزًا.

وصحَّح إمامُ الحرمَيْن وغيرُه أنَّ التَّحريمَ للمدخولِ بها فقط منهنَّ، لما رُوي أنَّ الأشعثَ بنَ قيسٍ الكنديَّ نكح المستعيذةَ في زمنِ عمرَ رضي الله عنه فَهَمَّ برجمِه، فَأُخبِر أنَّه لم يكن مدخولًا بها. وفي رواية: أنَّه لمَّا هَمَّ رضي الله عنه برجمِها قالت له: ولمَ هذا، وما ضُرِبَ عليَّ حجابٌ، ولا سُمِّيتُ للمسلمين أمًّا؟ فكفَّ عنها، وذلك بمرأى ومسمعٍ من الصَّحابةِ الكرامِ، ولم يُنكرْ عليه أحدٌ منهم.

والقائلُ بحِلِّ غيرِ المدخولِ بها حمَلَ الأزواجَ في قولِه تعالى: ﴿وَلَآ أَن تَنكِحُوٓاْ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، على مَن كُنَّ في عصمتِه يومَ نزولِ الآيةِ، وعلى مَن يشبهُهنَّ ولَسْنَ إلا التِّسعَ المدخولاتِ بهنَّ، وهنَّ خمسةٌ من قريشٍ: عائشةُ، وحفصةُ، وأمُّ حبيبةِ بنتُ أبي سفيانَ، وسودةُ بنتُ زمعةَ، وأمُّ سلمةَ، وكانت

تحته صفيةُ الخيبريَّةُ، وميمونةُ بنتُ الحارثِ الهلالية، وزينبُ بنتُ جحشٍ الأسديةُ، وجويريةُ بنتُ الحارث من بني المصطلقِ، وهنَّ اللاتي اخترنه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، فإنَّ اللهَ خيَّرهنَّ بين الحياةِ الدُّنيا وزينتِهَا، وبين اللهِ ورسولِه والدَّارِ الآخرةِ، قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا ﴾ [الأحزاب: ٢٨] إلى آخر الآيتين.

فخيَّر نساءَه ﷺ وبدأ بعائشةَ رضي الله عنها، فقال لها: «إنِّي محدِّثُكِ بحديثٍ واستشيري فيه أبوَيْكِ»، فلمَّا أخبرها به، قالت: أَوَفِيكَ أستشيرُ أبوَيْ، اخترتُ اللهَ ورسولَه والدَّارَ الآخرةَ، وكُلُّهنَّ اخترن اللهَ ورسولَه والدَّارَ الآخرةَ. ولذلك حَرُم عليه أن يستبدلَ بهنَّ غيرَهنَّ، وحَرُم عليه أن يتزوَّجَ عليهنَّ. وذلك التَّحريمُ إنَّما هو من خصوصياتِه ﷺ؛ إذ لا يحرُمُ نكاحُ أزواجِ مَن عداه ﷺ من الأنبياءِ عليهم السَّلامُ من بعدهم على أحدٍ من أمَمِهم.

ويجوزُ أن يقالَ لرسولِ اللهِ ﷺ أبو المؤمنين كما يقال لنسائِه أمَّهاتُ المؤمنين، وبه صرَّح البغويُّ وغيرُه، فقد قال الراغبُ(١): ويُسمَّى كلُّ مَن كان سببًا في إيجادِ شيءٍ وإصلاحِه أو ظهورِه أبًا، ولذلك سُمِّي النَّبيُّ ﷺ أبا المؤمنين. قال الله تعالى: ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَـٰتُهُمْ ﴾ [الأحزاب: ٦]. وعن مجاهدٍ(٢): كلُّ نبيٍّ أبٌ لأمتِه.

وأما قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَـٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ ﴾ [الأحزاب: ٤٠]. فالمرادُ منه ما كان أبا أحدٍ لصلبِه، بل أبٌ في الحرمةِ والتَّعظيمِ والتَّوقيرِ له ﷺ، ووجوب الشَّفقةِ والنَّصيحةِ لهم عليه، فإنَّ كلَّ رسولٍ

---

(١) يُنظر: «المفردات في غريب القرآن» (ص٥٧).

(٢) يُنظر: «تفسير روح المعاني» (٢١: ١٥٢).

أبٌ لأمتِه فيما يرجعُ إلى ذلك؛ لأنَّه سببٌ للحياةِ الأبديَّةِ، كما أن الأبَ سببٌ للحياةِ أيضًا، بل هو عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أحقُّ بالأبوةِ منه. ولذا قيل: إنَّ لوطًا عليه السَّلامُ عَني بقوله: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطۡهَرُ لَكُمۡ﴾ [هود: ٧٨] المؤمناتِ من أمَّتِه، وبه قال إمامُنا الشافعيُّ رضي الله عنه.

ولا يقال لبناتِه أخواتُ المؤمنين، ولا لآبائِهنَّ أجدادُ المؤمنين، ولا لأمهاتِهنَّ وإخوانِهنَّ وأخواتِهنَّ جدَّاتُ المؤمنين وأخوالُهم وخالاتُهم.

وعددُ نسائِه اللّاتي دَخَل بهنَّ، قيل: كنَّ اثنتي عشرة امرأةً، وقيل: إحدى عشرة امرأةً، وكان له أربعُ سراري، وزوجاتُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أفضلُ نساءِ العالمين، وأفضلُهنَّ عائشةُ. ومن ثَمَّ، قال النَّاظمُ رحمه اللهُ تعالى: **(وللصِّدِّيقةِ الرُّجحانُ)** أي: زيادةُ الفضلِ على الزهراءِ؛ أي: فاطمةَ بنتِ رسولِ اللهِ ﷺ على أبيها وعليها من خديجةَ رضي الله عنها.

قيل: وُلِدَ لرسولِ اللهِ ﷺ منها سبعةُ أولادٍ؛ ثلاثةُ ذكورٍ: قاسمٌ، وطاهرٌ، ومطهرٌ، وقد ماتوا جميعًا في الصِّغَرِ، وأربعُ إناثٍ: فاطمةُ، وزينبُ، ورقيةُ، وأمُّ كلثومٍ، فزوَّج فاطمةَ من عليٍّ، وزينبَ من أبي العاص بنِ الربيعِ، ورقيةَ من عثمانَ، فتُوفيت ثمَّ زوَّج منه أمَّ كلثومٍ.

لُقِّبت بالزَّهراءِ؛ لأنَّها لم تَحِضْ قَطُّ، ولم يُرَ لها دمٌ في ولادةٍ، لئلّا تفوتُها صلاةٌ.

قيل: وبالبتولِ أيضًا لذلك، وقيل: لُقِّبت به لإشراقِ وجهِها كما صحَّ عن عائشةَ رضي اللهُ عنها أنَّها قالت: كنتُ أسلكُ السِّلك في اللَّيلةِ الظلماءِ من نورِ وجهِ فاطمةَ.

وكانت رضي الله عنها أفضلَ بناتِه وأحبهنَّ إليه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ.

(في بعضِ الخلالِ) ـ بكسرِ الخاءِ ـ جمعُ خُلَّةٍ[١] ـ بضمها ـ بمعنى الخَصلةِ كما تقدَّم من الزَّوجيةِ القاضيةِ باتِّحادِ منزلةِ الزَّوجَيْن في دارِ إقامتِهما، ولا شكَّ أنَّ منزلةَ النَّبيِّ ﷺ في الجنَّةِ أرفعُ منزلةٍ وأعظمُ مرتبةٍ من غيرِه، وكثرةُ الروايةِ لا مطلقًا كما يفيدُه كلامُ النَّاظمِ.

فقد ذهبت طائفةٌ إلى تفضيلِ فاطمةَ وخديجةَ عليها، وبه جزم المحقِّقون، قال جماعةٌ: وهو الحقُّ. أما تفضيلُ خديجةَ عليها رضي الله عنها ففيما صحَّ أنَّ النَّبيَّ ﷺ أقرأها السَّلامُ من جبريلَ، وخديجةُ أقرأها جبريلُ عليه السَّلامُ من ربِّها. وأما تفضيلُ فاطمةَ عليها رضيَ اللهُ تعالى عنها، فقد صرَّح به العلّامةُ جلالُ الدينِ السيوطيُّ رحمه اللهُ تعالى؛ حيث قال[٢]: الصَّوابُ القطعُ بتفضيلِ فاطمةَ على عائشةَ رضي الله عنها.

ونقل أنَّ الإمامَ مالكَ سُئِل في ذلك فقال: أنا لا أُفضِّل على بِضْعَةِ النِّبي ﷺ أحدًا.

قال تاجُ الدينِ السبكيُّ: الذي نختاره ونَدينُ به أنَّ فاطمةَ أفضلُ، ثمَّ أمَّها خديجةَ، ثمَّ عائشةَ، ووافقه في ذلك البُلقيني تمسُّكًا بقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «فاطمةُ بِضْعَةٌ منِّي، يُريبُني ما رَابَها، ويُؤذيني ما آذاها»[٣]؛ وبقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أيضًا لمَّا سارَرَها ثانيًا عند وفاته: «أما تَرْضَينَ أن تكوني سيِّدةَ نساءِ أهلِ

---

(١) هي الخَلَّةُ بفتحِ الخاءِ، وأما الخُلَّةُ بضمِّها فالصداقةُ. يُنظر: القاموس، مادة: (خلل).

(٢) يُنظر: «الحاوي للفتاوي» (٢: ١١٨).

(٣) أخرجه الترمذي في «سننه» رقم (٣٨٦٩)، والحاكم في «المستدرك» (٣: ١٥٩). يُنظر في هذه المسألة «فتح الباري» (٧: ١٣٩)، و«عمدة القاري» للعيني (١: ٣٨)، و«فيض القدير» (٤: ٢٩٧).

الجنَّةِ»[١]؛ وثبت في «صحيحِ البخاريِّ» أنَّه ﷺ قال لها: «أما تَرْضَينَ أن تكوني سيِّدةَ نساءِ العالمين»، وفي رواية «سيِّدةَ نساءِ هذه الأمةِ»[٢].

وأما احتجاجُ كثيرٍ من الفضلاءِ على أفضليةِ الصِّدِّيقةِ على الزَّهراءِ بقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «خذوا ثُلُثَيْ دينِكم عن الحُمَيْراءِ»[٣]، وبقولِه: «فضلُ عائشةَ على النِّساءِ، كفضلِ الثَّريدِ على الطَّعامِ»[٤]، فلا يُجدي نفعًا في المرامِ، لعدم التَّنصيصِ فيما احتجُّوا به على ذلك.

أما الأولُ: فلأنَّ غايةَ ما يفيدُه على تقديرِ ثبوتِه إثباتُ كونِها في مرتبةٍ من العلمِ بحيث يُؤخذُ عنها ثلثا الدينِ، وليس في هذا ما يُؤْذِنُ بنفيِ هذه المرتبةِ في العلمِ عن بضعتِه ﷺ، بل لا شكَّ أنَّ مرتبتَها فيه أعلى وأكملُ وأسنى وأفضلُ.

وحيث كان من المحقَّقِ عنده عليه الصَّلاةُ والسّلامُ وفاتُها بعده بستةِ أشهرٍ، وتلك مدَّةٌ لا يتيسَّرُ فيها أخذُ الدِّينِ عنها، لم يقلْ في حقِّها ما قال في حقِّ الصِّديقةِ، وعدمُ هذا القولِ في حقِّ مَن دلَّ العقلُ والنقلُ على علمِه لا يدلُّ على مفضوليتِه، وإلا لكانت عائشةُ أفضلَ من أبيها رضي اللهُ تعالى عنه؛ لأنَّه لم يَرِدْ عنه في الدِّينِ إلا قليلٌ، لقلةِ لبثِه وكثرةِ غائلتِه بعد رسولِ اللهِ ﷺ، وأنَّ أبا هريرةَ رضي الله عنه أكثرُ روايةً من أبي بكرٍ وغيرِه من الخلفاءِ رضي الله عنهم، فيلزمُ أن يكونَ أكثرَ علمًا منهم، ولا قائلَ به. فقلَّةُ الروايةِ لا تأبى كثرةَ العلمِ، كما أنَّ كثرَتَها لا تستلزمُ كثرةَ العلمِ،

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٣٦٢٤)، باب: علامات النبوة، والإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٢٤٥٠)، باب: فضائل فاطمة بنت النبي ﷺ.

(٢) المصدر السابق.

(٣) ينظر: «المقاص الحسنة» (١: ٣٢١) و«الدرر المنتثرة» (ص١١٣).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (٦: ٢٤٠).

على أنَّ قولَه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «إنِّي تاركٌ فيكم الثَّقلَيْن، أحدُهما أعظمُ من الآخرِ، كتابُ اللهِ تعالى، وعِترتي أهلُ بيتي، لن يفترقا حتى يَرِدَا عليَّ الحوضَ»[١]، يقومُ مقامَ ذلك الخبرِ وزيادة، كما لا يَخفى، كيف لا وفاطمةُ رضي اللهُ تعالى عنها سيِّدةُ تلك العِترةِ.

وأما الثاني: فلأنَّه مُعَارَضٌ بما يدلُّ على أفضليَّةِ غيرِها رضي اللهُ تعالى عنها عليها، فقد أخرج ابنُ جريرٍ عن عامرِ بنِ سعدٍ قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «فُضِّلتْ خديجةُ على نساءِ أمَّتي، كما فُضِّلتْ مريمُ على نساءِ العالمين»[٢]، بل هذا الحديثُ أظهرُ في الأفضليةِ وأكملُ في المدحِ عند مَن أشرقتْ شمسُ الإنصافِ في قلبِه، فزالت ظلماتُ التَّعصبِ والتَّعسفِ عن قُربِه، لأنَّ ذلك الخبرَ وإن كان ظاهرًا في الأفضليةِ، لكنَّه قيل ولو على بُعدٍ: إن «أل» في النساءِ فيه للعهدِ، والمرادُ بها الأزواجُ الطَّاهراتُ الموجوداتُ حين الإخبارِ.

ثمَّ إنَّ الاحتجاجَ على الأفضليَّةِ بالزَّوجيةِ القاضيةِ باتِّحادِ منزلةِ الزَّوجَيْن في الجنَّةِ، يقدحُ فيه، كون ذلك يستدعي أن يكونَ سائرُ زوجاتِ النَّبي ﷺ أفضلَ من سائرِ الأنبياءِ والمرسلين عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ؛ لأنَّ مقامَهم بلا ريبٍ ليس كمقامِ صاحبِ المقامِ المحمودِ ﷺ، فلو كانت الشِّرْكةُ في المنزلِ مستدعيةً للأفضليةِ لزم ذلك قطعًا ولا قَائِلَ به.

وتعقَّب بحثَ المفاضلةِ بين الصِّديقةِ والزَّهراءِ وأمِّها، أخي شهابُ الدينِ قدَّس اللهُ تعالى روحَه في تفسيرِه «روحِ المعاني»[٣] بما نصُّه: والذي يدورُ في خَلَدِي أنَّ

(١) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» (١٧: ١٧٠).

(٢) يُنظر: «مسند البزار» (٤: ٢٥٥)، و«مجمع الزوائد ومنبع الفوائد» (٩: ٢٢٣).

(٣) يُنظر: «روح المعاني» (٢: ١٥٠).

أفضلَ النِّساءِ فاطمةُ ثمَّ أمُّها ثم عائشةُ، بل لو قال قائلٌ: إنَّ سائرَ بناتِ النِّبيِّ ﷺ أفضلُ من عائشةَ لا أرى بأسًا، وعندي بين مريمَ وفاطمةَ توقفٌ نظرًا للأفضليةِ المطلقةِ، وأما بالنَّظرِ إلى الحيثيَّةِ، فالذي أميلُ إليه أنَّ فاطمةَ أفضلُ منها. انتهى.

وأنا أقولُ بما قال، غير مكترثٍ بقيلٍ أو قال، إنَّها من حيثُ البضعيَّة لا يعدلُها أحدٌ في الفضلِ وقد صحَّح ابنُ العمادِ أنَّ خديجةَ أفضلُ من عائشةَ لما ثبت أنَّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ قال لعائشةَ حين قالت: قد رزقك اللهُ تعالى خيرًا منها، فقال لها: «ما رزقني اللهُ خيرًا منها، آمنت بي حين كذَّبني النَّاسُ، وأعطتني مالَها حين حرمني النَّاسُ»[1].

وبعضُهم لما رأى تعارضَ الأدلةِ في هذه المسألةِ توقَّف فيها، وإلى التَّوقفِ مال القاضي أبو جعفر، وذهب ابنُ جماعةَ إلى أنَّه المذهبُ الأسلمُ.

وقد ذهب غيرُ واحدٍ إلى تفضيلِ فاطمةَ على مريمَ أمِّ عيسى عليه السَّلامُ، مستدلًّا بما رواه النسائيُّ عن حذيفةَ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «هذا مَلكٌ من الملائكةِ استأذن ربَّه ليسلِّمَ عليَّ، ويبشِّرَني أنَّ حَسنًا وحُسينًا سيِّدا شبابِ أهلِ الجنَّةِ، وأمَّهُمَا سيِّدةُ نساءِ أهلِ الجنَّةِ»[2]؛ وبما أخرجه ابنُ عساكر من طريقِ مقاتلٍ عن الضحّاكِ عن ابنِ عباسٍ عن النِّبيِّ ﷺ أنَّه قال: «أربعُ نِسْوَةٍ سَادَاتُ عالمَهنَّ: مريمُ بنتُ عمرانَ، وآسيةُ بنتُ مزاحم، وخديجةُ بنتُ خويلد، وفاطمةُ بنتُ محمد ﷺ، وأفضلهنَّ عالمًا فاطمةُ»[3].

وأفضلُ نساءِ النِّبيِّ ﷺ بعد خديجةَ وعائشةَ زينبُ، وقيل: حفصةُ. فإلى الأوَّلِ: ذهب الشيخُ برهانُ الدِّين الحلبيُّ، وإلى الثَّاني: تاجُ الدينِ السُّبكيُّ. وتُوفِّيت الزَّهراءُ رضي اللهُ تعالى عنها في خلافةِ أبي بكرٍ رضي الله عنه، وهي بنتُ ثمانٍ وعشرين

---

(١) يُنظر: «مسند الإمام أحمد» رقم (٢٤٨٤٦) بلفظ: ما أبدلني الله عزَّ وجلَّ خيرًا منها....
(٢) يُنظر: «السنن الكبرى» للنسائي رقم (٨٢٤٠).
(٣) يُنظر: «تاريخ دمشق» (٧٠: ١٠٨).

سنةً، ودُفنت بالبقيعِ ليلًا وصلَّى عليها عليٌّ، وقيل: العباسُ رضي اللهُ تعالى عنه.

ولـم يَلْعَـنْ يَزِيدًا بَعْـدَ مَوتٍ سِـوَى المِكْثَارِ في الإغْرَاءِ غَالي

(لم) حرفٌ تنفي المضارعَ وتجزمُه وتقلبُ معناه إلى الـمُضِيِّ.

(ويَلْعَنْ) فعلٌ مضارعٌ مجزومٌ به وعلامةُ جزمِه سكونُ آخرِه، وهو من اللَّعنِ؛ أي: الطَّردِ لغةً، ثم استُعمل في تبعيدِ اللهِ تعالى العبدَ من رحمتِه. قال اللهُ تعالى: ﴿وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ﴾ [المائدة: ٦٤]؛ أي: أُبعدوا من رحمةِ اللهِ تعالى. ففي «النهاية»[١] لابنِ الأثيرِ: أصلُ اللَّعنِ الطَّردُ والإبعادُ من اللهِ تعالى، ومن الخلقِ السَّبُّ والدُّعاءُ.

واللعنةُ قد تكون دعاءً على الشَّخصِ أبديًّا كما في الشَّيطانِ والـمُصِرِّ على الكفرِ، وقد تكونُ مؤقتًا، وذلك فيمن صدر منه قولٌ أو فعلٌ قبيحان كان بسببِهما ذلك، فإذا خرج منهما بالتَّوبةِ والاستغفارِ زال عنه وصفُ كونِه ملعونًا، سواءٌ في ذلك العاصي والكافرُ. فعلى هذا لا يجوزُ للمسلمِ لعنُ مرتكِبِ الكبيرةِ من الإسلامِ بعد التَّوبةِ عنها، تيقَّن ذلك أو تردَّد.

و(يزيدًا) بالنَّصبِ على المفعوليةِ لـ«يلعنْ»، وهو ابنُ معاويةَ بنِ أبي سفيانَ بنِ صخرِ بنِ حربِ بنِ أميةَ بنِ عبدِ شمسِ بنِ عبدِ مناف، وانصرف مع وجودِ عِلَّتَي منعِ الصَّرفِ فيه، وهما وزنُ الفعلِ والعَلَميَّةُ للضَّرورةِ.

وقد اختلف الإسلامُ في جوازِ لعنِه، فذهبت طائفةٌ إلى جوازِه، منهم: الجلالُ السيوطيُّ والقاضي أبو يعلى، حيث صرَّحا بلعنِه محتجِّين بثبوتِ كفرِه.

قال سبطُ ابنِ الجوزيِّ وغيرُه: المشهورُ أنَّه لمَّا وصل رأسُ الحسينِ رضي اللهُ

(١) يُنظر: «النهاية في غريب الحديث والأثر» (٤: ٢٥٥).

تعالى عنه إلى يزيدَ جَمَعَ أهلَ الشامِ، وجعل ينكتُ ثناياه بالخَيزُرَانِ، ويتمثَّلُ بقوله:

لَيْتَ أشْيَاخِي بِبَدرٍ شَهِدُوا   جَزْعَ الخزرَجِ مِنْ وَقْعِ الأَسَلْ[1]
لَأهَلُّوا واسْتَهَلُّوا فَرَحًا   ثم قَالوا يا يَزِيدُ لا فَشَلْ

إلى أن قال:

لَعِبَتْ هاشِمُ بِالمُلْكِ فَلا   خَبَرٌ جاء ولا وَحْيٌ نَزَلْ
قَدْ قَتَلْنَا القِرْمَ مِن أشْيَاخِهِم   وَعَدَلْنَاهُ بِبَدرٍ فَاعْتَدَلْ

وهذه الأبياتُ مشتملةٌ على صريحِ الكفرِ، ورُوي أنَّ السَّبيَ لما ورد من العراقِ على يزيدَ خرج فلَقِيَ النِّساءَ من ذريَّةِ عليٍّ والحسينِ رضي اللهُ عنهما، والرُّؤوسُ على أطرافِ الرِّماحِ، وقد أشرفوا على ثنيَّة جَيْرون، فلمَّا رآهم نَعَبَ غُرابٌ فأنشأ يقول:

لمَّا بَدَتْ تلكَ الحمُولُ وأَشْرَفَتْ   تلك الرؤُوسُ على شَفَا جَيْرُونِ
نَعَبَ الغرابُ فَقُلتُ قُلْ أو لا تَقُلْ   فَقَدِ اقْتَضَيْتُ مِنَ الرَّسُولِ دُيُوني

يعني: أنَّه قُتل بمَن قَتَلَهُ رسولُ اللهِ ﷺ يومَ بدرٍ، كجدِّه عتبةَ وخالِه ولدِ عتبةَ وغيرِهما.

وقال العلّامةُ ابنُ الجوزيِّ: ليس العجبُ من قتالِ ابنِ زيادٍ للحسينِ، وإنما العجبُ من خذلانِ يزيدَ، وضربِهِ بالقضيبِ ثنايا الحسينِ، وحملِهِ آلَ رسولِ اللهِ

---

(١) البيتُ لعبدِ اللهِ بنِ الزِّبعرى من قصيدتِه في يومِ أُحُد، وأجابه حسانُ بنُ ثابتٍ بقصيدةٍ مطلعُها:

ذَهَبَتْ بابنِ الزِّبَعْرَى وَقْعَةٌ   كان منّا الفَضْلُ فيها لو عَدَلْ

يُنظر: «سيرة ابن هشام» (٣: ١٤٣)، و«العقد الفريد» (٥: ١٣١)، و«الروض الأنف» (٣: ٣٢٨)، و«ديوان حسان بن ثابت» (ص٣٥٨).

سبايا على أقتابِ الجمالِ، وذكر أشياءَ من قبيحِ ما اشتُهر عنه، ورَدِّه الرَّأسَ إلى المدينةِ، وقد تغيَّرت ريحُه، ثم قال: وما كان مقصودُه إلا الفضيحةَ، فهل يجوزُ هذا في الخوارجِ والبغاةِ يُكفَّنون ويُصلَّى عليهم ويُدفنون، ولو لم يكن في قلبِه أحقادُ جاهليةٍ وأضغانٌ بدريَّةٍ؛ لاحترم الرَّأسَ حين وصولِه إليه، وكفَّنه ودفنه وأحسن إلى آلِ رسولِ اللهِ ﷺ.

وبما صحَّ من أنَّه غزا المدينةَ بجيشٍ وأخاف أهلَها، ووقع من ذلك الجيشِ من القتلِ والفسادِ العظيمِ، والسَّبي وإباحةِ المدينةِ ما يطيشُ الأحلامَ ويحيِّرُ الأفهامَ.

فقد ذكر غيرُ واحدٍ أنَّه افتضَّ إذ ذاك نحو ثلاثمئةِ بِكْرٍ لما جرى فيها من الفسقِ والفجورِ.

وقيل: وُلدت ما يزيدُ على ألفِ بِكْرٍ من أهلِ المدينةِ ممَّن ليس لهنَّ أزواجٌ، وهي الوقعةُ الشَّهيرةُ بوقعةِ الحَرَّةِ، وجعل مقدمةَ ذلك الجيشِ مسلمَ بنَ عقبةَ المريَّ، وهي حرَّة وَاقمٍ قربَ المدينةِ(١)، والحرَّةُ في الأصلِ كلُّ أرضٍ ذات حجارةٍ سوداء، وقُتل فيها من الصَّحابةِ والقُرَّاءِ خَلْقٌ، وهُجِرَ المسجدُ النَّبويُّ أيَّامًا حتى بالت الكلابُ على منبرِه ﷺ، ثم سار جيشُه هذا إلى قتالِ ابنِ الزبيرِ، فرموا الكعبةَ بالمنجنيقِ، وأحرقوها بالنَّارِ بأمرٍ منه.

وبما أجاب بعضُ العلماءِ حين سُئل عن جوازِ لعنِه قائلًا: قد أجازه العلماءُ

---

(١) تقعُ المدينةُ بين حرّتين؛ إحداهما: شرقَي المدينةِ، وهي حرّةُ واقمٍ، والأخرى: غربَيها، وهي حرّةُ الوبرة.

والحرّةُ: أرضٌ مكتسيةٌ بحجارةٍ سوداءَ بركانيّةٍ، ويحيطُ بها من الشّمالِ جبلَ أحدٍ، ومن الجنوبِ جبلَ عيرٍ. وتبعُدُ عن مكّةَ عشرَ مراحل، ويُحرِمُ أهلُها ومَن مرّ بها من ذي الحليفة.

يُنظر: «معجم البلدان» للحموي (مدينة يثرب).

الوَرِعون، منهم: أحمدُ بن حنبل، مشيرًا إلى ما رواه أبو يعلى الفرَّاءُ بسندِه إلى صالحِ بنِ أحمدَ بنِ حنبلٍ قال: قلت لأبي إنَّ قومًا ينسبوننا إلى تولِّي يزيدَ، فقال: يا بني وهل يتولَّى يزيدَ أحدٌ يؤمنُ باللهِ ورسولِه؟ ولمَ لا تلعنُ من لعنه اللهُ تعالى في كتابه والنبيُّ في سنَّته؟ فقلت: وأين لَعَنَ اللهُ يزيدَ في كتابه؟ فقال: في قولِه تعالى: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ۞ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ﴾ [محمد: ٢٢-٢٣]، وهل يكونُ فسادٌ أعظمُ من القتلِ؟ قلت: وأين لَعَنَهُ النَّبيُّ ﷺ في سنَّتِه؟ فقال في قولِه: «مَن أخاف أهلَ المدينةِ ظلمًا أخافه اللهُ، وعليه لعنةُ اللهِ والملائكةُ والنَّاسُ أجمعين»[1].

وفي «شرحِ النسفيةِ»[2] للعلّامةِ التفتازانيِّ ما نصُّه: والحقُّ أنَّ رضا يزيدَ بقتلِ الحسينِ واستبشارَهُ بذلك وإهانتَهُ أهلَ بيتِ النُّبوةِ مما تواتر معناه، وإن كان تفاصيلُها آحاد، فنحن لا نتوقَّفُ في شأنِه، بل في إيمانِه، لعنةُ اللهِ عليه وعلى أنصارِه وأعوانِه. انتهى.

وذهبت طائفةٌ إلى عدمِ جوازِ لَعْنِه محتجِّين بما صحَّ عن جماعةٍ من العلماءِ أنَّهم قالوا: إنَّ الطَّريقةَ الثَّابتةَ القويمةَ في شأنِ يزيدَ التَّوقفُ فيه، وتفويضُ أمرِه إلى اللهِ تعالى.

وبما قد صرَّح أجلّاءُ هذه الأمَّةِ وصلحاؤها من أنَّه لا يجوزُ لعنَ شخصٍ بخصوصِه إلا بعد تحقُّقِ موتِه على الكفرِ كأبي جهلٍ وأبي لهبٍ، وأما مَن لم يتحقَّقْ فيه ذلك، فلا يجوزُ لعنُه حتى قالوا: لا يجوزُ لعنَ الكافرِ الحيِّ المعيَّنِ لاحتمالِ أن يُختَمَ له بخيرٍ فيموتُ على الإسلامِ.

---

(١) أخرجه النسائي في «السنن الكبرى» رقم (٤٢٥١)، وابن حبان في «صحيحه» (٩: ٥٥).
(٢) يُنظر: «شرح العقائد النسفية» (ص١٠٣).

وقد ورد في النَّهي عن اللَّعنِ أحاديثُ كثيرةٌ منها:

ما رواه مسلمٌ في «صحيحِه»[1] عن أبي الدرداء رضي الله عنه أن النَّبيَّ ﷺ قال: «لا ينبغي لصدِّيقٍ أن يكونَ لعَّانًا». وفي روايةٍ للترمذيِّ عن ابنِ مسعودٍ رضي اللهُ عنه أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «ليس المؤمنُ باللَّعانِ، ولا بالفاحشِ البذيء»[2] إلى غيرِ ذلك من الأحاديثِ الواردةِ في النَّهي عن اللَّعنِ. فعلى هذا لا يجوزُ لعنُ يزيدَ، وإن كان فاسقًا خبيثًا.

وأما الآيةُ الكريمةُ والحديثُ الصَّحيحُ اللَّذان أوردهما الفرقةُ القائلةُ بجوازِ لعنِه في مقامِ الاستدلالِ عليه آنفًا، فلا دلالةَ فيهما على شيءٍ من ذلك؛ لوضوحِ عدمِ تعرُّضِهما للعنِ أحدٍ بخصوصِ اسمِه، بل لـمَن قطع رَحِمَه، ومَن أخاف أهلَ المدينةِ ظلمًا، وهذا مما عُلم الاتِّفاقُ عليه، فلا مانعَ من أن يُقالَ: لعنَ اللهُ مَن قطعَ رَحِمَه، ومَن أخاف أهلَ المدينةِ ظلمًا، والفرقُ بين هذا وذاك جَليٌّ كما لا يَخفى.

وأما ما استدلَّ به سراجُ الدينِ البُلقينيُّ من جوازِ لَعْنِ العاصي المعيَّنِ بحديثِ «الصَّحيحَيْن»[3]: «إذا دعا الرَّجلُ امرأتَه إلى فراشِه فأَبَتْ أن تجيءَ فبات غضبانَ، لعنتْها الملائكةُ حتى تُصبحَ»، فمُجابٌ عنه بأنَّ لعنَ الملائكةِ لها يَحتملُ أن يكونَ بالعموم، بأن يقولَ: لعن اللهُ مَن باتت مُهاجِرَةً فِرَاشَ زوجِها. وكذا مَن استدلَّ بخبرِ مسلمٍ أنَّه ﷺ مرَّ بحمارٍ وُسِمَ بوجهِه، فقال: «لعن اللهُ مَن فعل هذا»[4].

(١) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٢٥٩٧)، باب: النهي عن لعن الدوابِّ وغيرها.
(٢) يُنظر: «سنن الإمام الترمذي» رقم (١٩٧٧)، باب: ما جاء في اللَّعْنة.
(٣) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٣٢٣٧)، باب: إذا قال أحدُكم آمين، و«صحيح الإمام مسلم» رقم (١٢٢)، باب: تحريم امتناعها عن فِراشِ زوجها.
(٤) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٢١١٦) في اللباس، باب: النهي عن ضرب الحيوان في وجهه ووَسْمِه فيه.

والإشارةُ بهذا صريحةٌ في لعنِ مُعيَّنٍ، فإنَّ المرادَ منه فاعلُ جنسِ ذلك لا فاعلُ هذا المعيَّنِ، على أنَّ يزيدَ لم يثبت أمرُه بقتلِ الحسينِ رضي اللهُ تعالى عنه، بل الثَّابتُ عنه الأمرُ بالقتالِ الـمُفْضِي إلى قتلِه رضي الله عنه، وعلى تقديرِ تسليمِ ثبوتِ أمرِه بالقتلِ، لا يكفرُ بذلك، وإنَّما ارتكب ذنبًا عظيمًا.

قال العلّامةُ ابنُ حجرٍ رَحِمَه اللهُ تعالى في «الصواعقِ»[1]: النَّاسُ في يزيدَ ثلاثُ فرقٍ، فِرقَةٌ تتولّاه وتحبُّه، وفِرقَةٌ تلعنُه وتَسبُّه، وفِرقَةٌ متوسطةٌ في ذلك لا تتولّاه ولا تلعنُه، بل تسلكُ به مسلكَ سائرِ ملوكِ الإسلامِ وخلفائِهم غيرِ الراشدين، وهذه الفرقةُ هي المصيبةُ ومذهبُها هو اللائقُ بـمَن يَعْرِفُ سِيَرَ الماضين، ويعلمُ قواعدَ الشَّريعةِ المطهَّرةِ. انتهى.

ومن العجبِ العجابِ أنَّ عبدَ المغيثِ بنَ زهيرٍ الحربيَّ الحنبليَّ صنَّف كتابًا في فضائلِ يزيدَ، أتى من غرائبِ الكلامِ فيه بما لو كان متخذًا من السكوتِ لثامًا لِفيهِ، لكان أجملَ بمقامِ أهلِ العلمِ، فيا خيبةَ المسعى بتضييعِ أُويقَاتٍ من نفيسِ العمرِ بمثلِ ذلك، وقد ردَّ عليه معاصرُه العلامةُ أبو الفرجِ ابنُ الجوزيِّ بما لا مزيدَ عليه.

وكذا قد حذا حذوه في الموالاةِ ليزيدَ والإفراطِ في الغلوِّ بالانتصارِ لذاك الشَّقيِّ العنيدِ أبو بكرٍ ابنُ العربيِّ المالكيُّ عامَلَهُ اللهُ بعدلِه، لانحرافِه عن النَّهجِ السويِّ وعدلِه؛ حيث زعم أنَّ يزيدَ كان على الصَّوابِ، وأنَّ الحسينَ أخطأ بالخروجِ عليه، فصار في غُلُوِّه وفِرِيَتِهِ هدفًا لسهامِ الطَّعنِ ووَخْزِ أسنَّتِه.

فإنَّ مَن وقف على حقيقةِ كيفيَّةِ أخذِ البيعةِ وعقدِها لذلك الفاسقِ الأنكدِ، تحقَّق لديه أنَّ انحلالَ تلك البيعةِ كان مربوطًا في ذلك العقدِ، وعلى تقديرِ تسليمِ صحتِها فقد بدتْ منه بوادرُ، كلٌّ منها موجِبٌ لفسخِ بيعتِه، ونقضِ ما أُبرم من باطلِ

---

(١) يُنظر: «الصواعق المحرقة على أهل الرفض والزندقة» (ص٦٣٩).

دعوتِه، فَعَدَلَ ابنُ العربيِّ عن سَنَنِ أهلِ السنةِ مذ سلك خلافَه، فأين يزيدُ وهو الذي قد عَرَفْتَهُ وأين الخلافةُ؟

والذي أقول به: هَبْ أنَّ لعنَ يزيدَ ليس مما تُسأَلُ عنه يومَ القيامةِ، ولا تعتريك لتركِه في الآخرةِ ندامة، فقولُك: لا إلهَ إلا اللهُ مكانَ لَعْنِكَ إيَّاه زيادةٌ في ثوابِك، وخيرٌ لك في مآبِك، على أنَّه لو جاز لك ذلك، وصحَّ لديك نَقْلُ أولئك، لكان إحجامُك عنه أَحْجَى، وعدمُ خوضِك فيه للسلامةِ أَرْجَى؛ لأنَّه ربما يؤدي إلى طعنِك في كاتبِ الوحي أبيه، الصَّحابيِّ الذي أبَتِ السُّنةُ الواردةُ وقُوعَكَ فيه. ولاحتمالِ أنَّه قد خُتِمَ له بخيرٍ، قيَّد ذلك النَّاظمُ بقوله: (**بعدَ موتٍ**).

وفي «الخلاصةِ» ما نصُّه: لا ينبغي لعنُ يزيدَ والحجَّاجِ؛ لأنَّه ﷺ نهى عن لعنِ المصلِّين، ومَن كان مِن أهلِ القبلةِ، وما ورد من أنَّ النَّبي ﷺ لعن بعضَ أهلِ القبلةِ؛ فلأنَّ ما يعلمُه من أحوالِ النَّاسِ لا يتأتى لغيرِه.

(**سِوَى المِكثَار**) فاعلٌ ومضافٌ إليه، والمكثارُ بكسرِ الميمِ المبالِغُ في الكثرةِ.

(**في الإغراء**) بكسرِ الهمزةِ؛ أي: في الحثِّ والتَّحريضِ، وهو متعلِّقٌ بـ«غالي»، وإنَّما قُدِّمَ عليه مراعاةً للوزنِ.

(**غَالي**) بالغينِ المعجمةِ فاعلٌ من الغلوِّ، وهو المبالغةُ بالتَّصعبِ، وهو بدلٌ من المكثارِ، والمعنى: لم يلعنْ يزيدَ أحدٌ من السَّلفِ إلا الرَّجلُ الكثيرُ الكلامِ المتجاوِزُ الحدِّ في التَّحريضِ على لعنِه.

وَإِيمَانُ الـمُقلِّدِ ذو اعتِبَارٍ ... بأنْوَاعِ الدَّلائلِ كَالنِّصالِ

(**وإيمانُ**) الشَّخصِ (**المقلِّدِ**) وهو مَنْ قَبِلَ قولَ الغيرِ، فكأنَّه جعله قِلادَةً في

عُنُقِه، وفيه تفصيلٌ، ومعرفتُه موقوفةٌ على معرفةِ حقيقةِ الإيمانِ.

اعلمْ أنَّ المحقِّقين ذهبوا إلى أنَّ الإيمانَ هو التَّصديقُ بالجنانِ، والإقرارُ باللِّسانِ شرطُ إجراءِ الأحكامِ، كما نصَّ عليه أبو حنيفةَ رحمَه اللهُ تعالى.

وقال الأشعريُّ: إن الإيمانَ في اللغةِ التَّصديقُ، إلا أنَّه لمَّا كان أمرًا باطنًا لا يمكن إجراءُ الأحكامِ عليه أوجب الشَّرعُ الإقرارَ باللِّسانِ أمارةً عليه لا شرطًا لإجراءِ الأحكامِ، ولهذا يكفي في العمرِ مرَّةً.

وعن جمهورِ المتكلِّمين، والمحدِّثين، والفقهاءِ، ونُقِلَ عن الشافعيِّ: أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التَّصديقِ بالجنان، والإقرارِ باللِّسان، والعملِ بالأركان[١].

فعلى الأوَّلِ: لا يُوصفُ الإيمانُ بالزِّيادةِ والنُّقصانِ؛ لأنَّ التَّصديقَ القلبيَّ الذي بلغ حدَّ الجزمِ والإذعانِ لا يقبلهما، كما نُقِلَ عن الرازيِّ وغَيرِهِ من المحقِّقين كإمامِ الحرمَيْن وكثيرٍ من المتكلِّمين، وهذا هو اختيارُ الشيخِ أبي منصور الماتريديِّ رحمه اللهُ تعالى[٢].

وذهب بعضُ المحقِّقين إلى أنَّه يقبلهُما بمعنى تفاوتِه قوةً وضعفًا، كالتَّصديقِ بظهورِ النَّهارِ بعد تولِّي اللِّيلِ، وبنزولِ الملائكةِ فيه، فإنَّ التَّصديقَ بالثَّاني لا يبلُغُ مرتبةَ التَّصديقِ بالأوَّلِ في القوةِ.

---

(١) يُنظر: «تبصرة الأدلة» للنسفي (٢: ٧٩٨)، و«التمهيد في أصول الدين» (ص١٠١)، و«التمهيد لقواعد التوحيد» لأبي الثناء اللامشي (ص١٣٠)، و«الكفاية في الهداية» للصابوني (ص٢٤٤/ ب)، و«تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد» للإمام الصفار (ص٧٠٠).

(٢) يُنظر: «الاعتماد في الاعتقاد» لأبي البركات النسفي (ص٣٧٣)، و«التمهيد لقواعد التوحيد» لأبي الثناء اللامشي (١٣٤)، و«الكفاية في الهداية» للصابوني (ص٢٥١/ ب)، و«المعارف في شرح الصحائف» للسمرقندي (٢: ١٤٢١)، و«شرح المقاصد» للتفتازاني (٢: ٢٦١).

وبالضَّرورةِ أنَّ تصديقَ آحادِ الأمَّةِ ليس كتصديقِ النَّبيِّ ﷺ، ولهذا قال إبراهيمُ الخليلُ عليه السلامُ ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فإنَّه يدلُّ على قبولِ التَّصديقِ اليقينيِّ للزِّيادةِ، وعن عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه: لو كُشِفَ الغطاءُ ما ازددتُ يقينًا.

ويؤيدُ القولَ بعدمِ قبولِهما قولُه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، وقولُه تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، إلى غيرِ ذلك من الآياتِ القرآنيةِ، والأخبارِ النَّبويَّةِ.

وعَطْفُ العملِ على الإيمانِ في قولِه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥]، وقولِه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، دليلُ خروجِه عن مفهومِه؛ لأنَّ الشَّيءَ لا يُعطفُ على نفسِه ولا الجزءُ على كلِّه.

وجَعْلُ الإيمانِ شرطًا لصحةِ الأعمالِ في قولِه تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ [النساء: ١٢٤] مُخرِجٌ له عن مفهومِه أيضًا؛ لأنَّ المشروطَ لا يدخلُ في الشَّرطِ قطعًا، لامتناعِ اشتراطِ الشَّيءِ بنفسِه.

وعلى الثاني: فلا إشكالَ في زيادتِه بالأعمالِ الصَّالحةِ، ونقصانِه بالمعاصي.

وفيه بحثٌ وهو: أنَّ الإيمانَ على هذا القولِ لا يزيدُ ولا ينقصُ؛ لأنَّ الأعمالَ إذا كانت جزءًا من حقيقتِه، فإن وُجدت كان إيمانًا، وإن لم توجدْ فلا إيمانَ؛ لانعدامِ الماهيةِ بانعدامِ جزئِها، فلا يتَّصفُ حينئذٍ بالزِّيادةِ والنُّقصانِ بالوجودِ والعدمِ.

وقد أُجيب عنه بما حاصلُه: إنَّما يلزمُ هذا على مذهبِ المعتزلةِ والخوارجِ القائلين بأنَّ الطَّاعاتِ ركنٌ من حقيقةِ الإيمانِ، ومرادُ المحدِّثين وقدماءِ أهلِ السنةِ والجماعةِ من قولِهم: الطَّاعاتُ ركنٌ، أنَّها ركنٌ من الإيمانِ الكاملِ، لأنَّهم لم يُسمَعْ منهم القولُ بأنَّ تاركَها غيرُ مؤمنٍ كما تقولُه المعتزلةُ والخوارجُ.

وكذا لم ينقلْ عنهم أنَّ مرتكبَ الكبيرةِ ليس بمؤمنٍ، ولا أنَّ مَن مات مُصِرًّا على الكبيرةِ مخلَّدٌ في النَّارِ كما هو مذهبُ الفرقةِ الضَّالةِ.

وإطلاقُ الزِّيادةِ والنُّقصانِ على الإيمانِ بحسبِ زيادةِ الأعمالِ ونقصِها، واردٌ في القرآنِ، قال جلَّ من قائلٍ: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢].

وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤]، وأوَّلَها المحقِّقون، فقد ذكر العلامةُ التفتازانيُّ في «شرحِ النَّسفيةِ»[1] ما نصُّه: الآياتُ الدَّالةُ على زيادةِ الإيمانِ محمولةٌ على ما ذكره أبو حنيفةَ من أنَّهم كانوا آمنوا في الجملةِ، ثمَّ يأتي فرضٌ بعد فرضٍ، فكانوا يؤمنون لكلِّ فرضٍ خاصٍّ.

ويمكنُ أن يرادَ بزيادتِه زيادةُ ثمرتِه، فإشراقُ نورِه في القلبِ يزيدُ بالأعمالِ وينقصُ بالمعاصي؛ لأنَّ حقيقةَ الإيمانِ التَّصديقُ القلبيُّ كما مرَّ، وهو إذعانُ النَّفْسِ للنسبةِ. وتوضيحُه أنَّك إذا تصوَّرت المحكومَ عليه وهو زيدٌ، وتصوَّرت المحكومَ به وهو قائمٌ مثلًا، وتصوَّرت نسبةَ القيامِ إلى زيدٍ لكنَّك كنت شاكًّا في وقوعِها ليس عندك علمٌ بحصولِها، ولا بعدمِ حصولِها، فأنت حينئذٍ متصوِّر ثلاثةَ أشياء، لكن لا يُقال لك مصدِّقٌ بقيامِ زيدٍ، فإنْ زال هذا الشَّكُ وظهر قيامُ زيدٍ بسببٍ من الأسبابِ وعلمتَه، فقد حصل لك تصورٌ رابعٌ وهو المسمى بالتَّصديقِ المعبَّرِ عنه بالإذعانِ.

وهذا لا يُتصوَّرُ فيه زيادةٌ ولا نقصانٌ، ولا يكونُ اختياريًّا، لأنَّه مشروطٌ بحصولِ التَّصوراتِ الثَّلاثةِ المذكورةِ، فهو حينئذٍ نوعٌ من أنواعِ العلمِ، والعلمُ من الكيفيَّاتِ النَّفسانيَّةِ.

ومَن جَنَحَ إلى أنَّه اختياريٌّ كَسْبيٌّ محتجًّا بوقوعِ التَّكليفِ، فقد اشتبهت عليه

---

(١) يُنظر: «شرح العقائد النسفية» (ص٨١).

المسألةُ، لأنَّ وقوعَ التَّكليفِ باعتبارِ أنَّ تحصيلَه يكونُ بالاختيارِ الذي هو مباشرةُ الأسبابِ، وصرفُ النَّظرِ، ورفعُ الموانعِ، وبهذا المعنى يكونُ اختياريًّا كسبيًّا.

ثمَّ إنَّ هذا التَّصورَ الرابعَ إن حصل بعد مباشرةِ الأسبابِ كان معرفةً فقط، ولا يُسمَّى هذا إيمانًا خِلافًا للمعتزلةِ ولبعضِ القدريةِ الذَّاهبين إلى أنَّ الإيمانَ مجرَّدُ المعرفةِ.

فعلى هذا إنَّ الحاصلَ لأهلِ الكتابِ والكفَّارِ في قولِه تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦] وقولِه تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤]؛ ليس بإيمانٍ، لأنَّه لا يُسمَّى تصديقًا، بل معرفةً لحصولِه لهم من غيرِ مباشَرةِ الأسبابِ وصرفِ النَّظرِ.

وعلى تقديرِ تسليمِ حصولِه لهم بذلك، فتكفيرُهم لعدمِ الإقرارِ باللِّسانِ والإصرارِ على العنادِ والاستكبارِ الذي هو من علاماتِ التَّكذيبِ والإنكارِ.

وما ذهب إليه بعضُ الفضلاءِ من أنَّ التَّصديقَ ربطُ القلبِ على ما عُلِمَ من إخبارِ المخبِرِ، وقولُ جماعةٍ هو أنْ تنسبَ باختيارِك الصِّدقَ إلى المخبِرِ، فليس بمحَلِّه، بل لا يُصْغَى لمثلِه؛ لاستلزامِه وجودَ شيءٍ هناك حاصلٌ بفعلِ الإنسانِ غير هذا التَّصورِ الرابعِ ولا قائلَ به؛ لأنَّ التَّصديقَ لا يُقال إلا على التَّصورِ الحاصلِ بعد التَّصوراتِ الثَّلاثةِ كما مرَّ، فلا يكونُ بفعلِ الإنسانِ واختيارِه، ولا فرقَ بينه وبين المعرفةِ المذكورةِ إلا بمباشَرةِ الأسبابِ وعدمِها.

وقال العلامةُ التفتازانيُّ[1]: الإيمانُ والإسلامُ واحدٌ، لأنَّ الإسلامَ هو الخضوعُ والانقيادُ بمعنى قبولِ الأحكامِ والإذعانِ، وذلك حقيقةُ التَّصديقِ كما سبق. ويؤيدُه

---

(١) يُنظر: «شرح العقائد النسفية» (ص٨٣).

قولـه تعـالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۞ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥-٣٦].

وذهب بعضُ الأفاضلِ إلى أنَّ المرادَ بعدمِ تغايرِهما عدمُ انفكاكِ أحدِهما عن الآخرِ لاتِّحادِهما بحسبِ المفهومِ، فقالوا: الإيمانُ هو التَّصديقُ باللهِ تعالى فيما أخبر من أوامرِه ونواهيه، والإسلامُ هو الخضوعُ والانقيادُ للألوهيةِ، وتحقُّقه إنَّما يكونُ بقبولِ الأمرِ. فعدمُ انفكاكِ الإيمانِ عن الإسلامِ حُكْمًا، يُؤْذِنُ بعدمِ تغايرِهما معنًى، وبالجملةِ لا يصحُّ في الشَّرعِ أن يُحكمَ بثبوتِ الإيمانِ لشخصٍ، ونفيِ الإسلامِ عنه، وبالعكسِ.

وقولُ بعضِهم: إنَّ الإسلامَ قد يتحقَّقُ بدونِ الإيمانِ، وقد جاء مُصرَّحًا به في قولِه تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] ليس بشيءٍ، لأنَّ الإسلامَ المعتبرَ لا يتحقَّقُ بدون الإيمانِ، وهو في الآيةِ بمعنى الانقيادِ الظاهرِ من غيرِ انقيادِ الباطنِ، وحكمُه حكمُ التَّلفظِ بكلمتَي الشَّهادةِ من غيرِ تصديقٍ في بابِ الإيمانِ.

ولا حجَّةَ لمن ذهب إلى أنَّ الإسلامَ عبارةٌ عن الأعمالِ وحدها من غيرِ تصديقٍ قلبيٍّ في قولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «الإسلامُ أن تشهدَ أن لا إلهَ إلا اللهُ وأنَّ محمدًا رسولُ اللهِ، وتقيمَ الصَّلاةَ، وتؤتي الزَّكاةَ، وتصومَ رمضانَ، وتحُجَّ البيتَ إن استطعتَ إليه سبيلًا»[1]؛ لأنَّه محمولٌ على أنَّ ثمرةَ الإسلامِ وعلاماتِه ذلك، كما قال عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ لقومٍ وَفَدوا عليه: «أتدرون ما الإيمانُ باللهِ وحدَه»؟ فقالوا: اللهُ ورسولُه أعلمُ، قال: «شهادةُ أن لا إلهَ إلا اللهُ وأنَّ محمدًا رسولُ اللهِ، وإقامُ الصَّلاةِ، وإيتاءُ الزَّكاةِ، وصيامُ رمضانَ، وأن تُعطُوا من المَغْنَمِ الخُمُسَ»[2]. وكما

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٨)، باب: معرفة الإيمان والإسلام والقدر.

(٢) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٥٣)، باب: أداء الخمس من الإيمان.

قال ﷺ: «الإيمانُ بِضْعٌ وسبعون شعبةً، أعلاها قولُ لا إلهَ إلا اللهُ، وأدناها إماطةُ الأذى عن الطريقِ»[١].

وإذا علمتَ هذا، فاعلمْ أنَّ إيمانَ المقلِّدِ إن كان بلا دليلٍ ولا جزمٍ، فغيرُ كافٍ قطعًا؛ إذ لا إيمانَ مع أدنى تردُّدٍ، وإن كان بلا دليلٍ لكن جزمًا، فهو كافٍ. ويؤيدُه ما تقدَّم من أصولِ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، ولهذا قال فضلاؤهم بصحتِه، كأبي حنيفةَ ومالكٍ والشافعيِّ وأحمدَ والأوزاعيِّ، فهو كما قال الشيخُ رحمه الله تعالى: **(ذو اعتِبَارٍ)** أي: معتبَرٌ صحيحٌ، إلا أنَّ مَن قال بصحتِه عدَّ تركَ النَّظرِ[٢] والاستدلالِ عليه معصيةً.

وفي «شرحِ جمعِ الجوامعِ» للجلالِ المحليِّ[٣]: بأنَّ القائلين بوجوبِ النَّظرِ غيرَ أبي هاشمٍ، ليسوا جاعلين النَّظرَ شرطًا لصحةِ الإيمانِ، ولا زاعمين بطلانَ إيمانِ المقلِّدِ، بل هو صحيحٌ عندهم مع الإثمِ بتركِ النَّظرِ الواجبِ، والمرادُ بالنَّظرِ ما كان على طريقِ العامَّةِ لا ما عليه طريقُ المتكلِّمين.

ومنهم مَن فصَّل وقال: هو مؤمنٌ إن كان فيه أهليةٌ لفهمِ النَّظرِ الصَّحيحِ، وغيرُ عاصٍ إن لم يكن فيه أهليَّةُ ذلك.

وحكى الآمديُّ[٤] اتِّفاقَ الأصحابِ على انتفاءِ كفرِ المقلِّدِ، وأنَّه ليس للجمهورِ إلا القولُ بعصيانِه بتركِ النَّظرِ إن قَدَرَ عليه مع اتِّفاقِهم على صحَّةِ إيمانِه.

---

(١) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٥٧)، باب: شُعَب الإيمان.

(٢) النظرُ في وضعِ اللغة: قد يُطلق بمعنى الانتظارِ، والرؤيةِ، والرأفةِ، والمقابلةِ، والتفكرِ، والاعتبارِ. وفي اصطلاح المتكلمين: النظرُ موضوعٌ لبعضِ مسمياتِه في اللغةِ، وهو التفكرُ والاعتبارُ، فالمعنى واحدٌ وإن كان اللفظُ مختلفًا. يُنظر: «أبكار الأفكار» (١: ٦٣) سيف الدين الآمدي.

(٣) يُنظر: «شرح جمع الجوامع» (٢: ٢٣٠).

(٤) يُنظر: «أبكار الأفكار» (١: ١٦٣).

وذهبت المعتزلةُ إلى أنَّه غيرُ صحيحٍ؛ لأنَّ الإيمانَ عندهم هو المعرفةُ، والمقلِّدُ لا معرفةَ له، فهو عندهم لا مؤمنَ ولا كافرَ.

وحَكَم أبو هاشمٍ من رؤسائِهم بكفرِه قائلًا: كلُّ مَن لم يعرفْ كلَّ مسألةٍ من مسائلِ الأصولِ بدليلٍ عقليٍّ على وجهٍ يمكنُه دفعَ الشُّبَهِ لا يكونُ مؤمنًا.

ويردُّهم أنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يشتغلْ قطُّ في تعليمِ مَن جاءه من العوامِّ وأجلافِ العربِ للإيمانِ به الدَّلائلَ العقليَّةَ في المسائلِ الاعتقاديةِ. فإنَّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ اكتفى منه بمجرَّدِ الإقرارِ بلا إلهَ إلا اللهُ محمدٌ رسولُ اللهِ، ولم يُقَوِّلْه الدَّليلَ على أنَّ العالَمَ حادثٌ؛ لملازمتِه للأعراضِ الحادثةِ، وملازمةَ الحادثِ حادثٌ، وأنَّ اللهَ تعالى عالمٌ بعلمٍ قادرٌ بقدرةٍ، وأنَّهما صفتان زائدتان على الذَّاتِ، إلى غيرِ ذلك.

فلو كان الاستدلالُ فرضًا لأمرَ به بعد النُّطقِ بالشَّهادتَيْن، وإنَّما يأمُرُه بتعلُّمِ الأمورِ الدِّينيةِ اللَّازمةِ له كالصَّلاةِ وما أشبهُهَا من الفرائضِ الشَّرعيةِ، على أنَّ المعرفةَ غيرُ الإيمانِ كما تقدَّم بدليلِ أنَّه ينفكُّ عنها.

فإنَّ أهلَ الكتابِ يعرفون نبوةَ محمدٍ ﷺ كما يعرفون أبناءَهم، ولكن لا يصدِّقون كما ينطقُ به القرآنُ الكريمُ، وهذا الخلافُ إنَّما وقع فيمن نشأ على شاهقِ الجبلِ ولم يتفكرْ في العالمِ ولا في الصَّانعِ، فَأُخبِرَ بذلك فصدَّقَه، وأما مَن نشأ في بلادِ المسلمين، وسبَّح اللهَ تعالى عند رؤيتِه صُنعًا من صنائِعِه، فهو خارجٌ عن التَّقليدِ.

وقال أبو منصور الماتريديُّ: أجمع أصحابُنا على أنَّ العوامَّ مؤمنون عارفون بربِّهم، وأنَّهم حَشْو الجنَّةِ كما جاءت به الأخبارُ، وانعقد عليه الإجماعُ، لكن منهم مَن قال لا بدَّ من نَظرٍ عقليٍّ في العقائدِ، وقد حصل لهم منه القَدْرُ الكافي، فإنَّ فطرتَهم جُبلتْ على توحيدِ الصَّانعِ وقِدَمِهِ وحدوثِ ما سواه من الموجوداتِ، وإن عجزوا عن التَّعبيرِ عنه باصطلاحِ المتكلِّمين، والعلمُ بالعبادةِ زائدٌ لا يلزمهم.

وبـ(**أنواعِ**) متعلِّقٌ بحكمِ الخبرِ، وهو الإيجابُ لا بـ«اعتبار» فيكونُ من تمامِ الخبرِ، والمرادُ بها ما تقدَّم من الدَّلائلِ العقليَّةِ والنَّقليَّةِ.

و(**الدَّلائلُ**) جمعُ دليلٍ، وهو ما يلزم من العلمِ به العلمُ بشيءٍ آخرَ.

و(**كالنِّصالِ**) من الجارِّ والمجرورِ في موضعِ نصبٍ على الحالِ من «الدَّلائلِ»، جمعُ نصلٍ، وهو حديدةُ السَّيفِ والسَّهمِ ونحوهما.

ووجهُ الشَّبَهِ بين الدَّلائلِ والنِّصالِ، القَطْعُ والنُّفوذُ. بمعنى: أنَّها دلائلُ قطعيَّةٌ لا تَقْبَلُ التَّأويلَ، فتَنْفُذُ عند أهلِ العقلِ وتقطعُ خصومةَ الخَصمِ كما تَنْفُذُ النِّصالُ في الأشياءِ وتقطعُها.

وَمَـا عُـذْرٌ لِذِي عَقْـلٍ بِجَهْلٍ بِخَـلَّاقِ الأَسَـافِلِ والأَعَالِي

أي: ليس عذرٌ لصاحبِ عقلٍ، والمرادُ به هنا ما هو شرطٌ في التَّكليفِ، وهو المدرِكُ لبعضِ العلومِ الضَّروريةِ كالعلم بأنَّ النَّفيَ والإثباتَ لا يجتمعان، وأنَّ كلَّ موجودٍ إما حادثٌ أو قديمٌ، وأنَّ اجتماعَ الضِّدَّيْن محالٌ، وأنَّ الكلَّ أكثرُ من الجزءِ.

وعرَّفه السيدُ في «التَّعريفاتِ»[1]: بأنَّه جوهرٌ مجرَّدٌ عن المادةِ في ذاتِه مُقَارنٌ لها في فعلِه وهي النَّفسُ النَّاطقةُ التي يشيرُ إليها كلُّ أحدٍ بقولِه: أنا.

وقيل: غريزةٌ يتبعُها العلمُ بالضَّرورياتِ عند سلامةِ الآلاتِ. وقيل: قوةٌ للنَّفْسِ بها تَستَعِدُّ للعلومِ والإدراكاتِ.

وقيل: هو جوهرٌ يُدرَكُ به الغائباتُ بالوسائطِ، والمحسوساتُ بالمشاهدةِ.

---

(١) يُنظر: «التعريفات» (ص١٥١)، باب العين.

وقال صاحبُ «القاموسِ»(١): والحقُّ أنَّه نورٌ روحانيٌّ به تُدرَك العلومُ الضَّروريةُ والنَّظريَّةُ.

قال الشيخُ الأكبرُ قُدِّس سرُّه: العقلُ مَعَاشي وهو وسيلةُ تدبيرِ أمورِ الدنيا، ومَعَادي وهو واسطةُ تدبُّرِ أحوالِ الأخرى.

وهذا هو المرادُ بقولِهم: العقلُ نورٌ يُفرِّقُ به بين الحقِّ والباطلِ. انتهى.

ومراتبه أربع:

أولهنَّ: العقلُ الـهُيُولانِيُّ، وهو الاستعدادُ المحضُ.

الثانية: العقلُ بالـمَلَكَةِ، وهو العلمُ بالضَّرورياتِ، واستعدادُ النَّفْسِ بذلك لاكتسابِ النَّظرياتِ منها.

الثالثة: العقلُ بالفعلِ، وهو استنباطُ النَّظرياتِ من الضَّرورياتِ؛ أي: صيرورةُ الشَّخصِ بحيث متى شاء استحضر الضَّروريات، واستنتج منها النَّظريات.

وقيل: إنَّه حضورُ الضَّرورياتِ بحيث يستحضرُها متى شاء.

الرابعة: العقلُ المستفادُ، وهو أن يحضرَ عنده النَّظرياتُ بحيث لا تغيبُ عنه، ولا يحصلُ ذلك إلا للخواصِّ، وقد ادَّعى الشيخُ الأكبرُ قُدِّس سرُّه أنَّه حصل له ذلك أوَّل ما وضع قدمَه في السَّفينةِ متوجهًا من الأندلسِ.

والفرقُ بينه وبين الرُّوحِ أنَّه متعلقٌ بالبدنِ تعلُّقَ التَّصرفِ والتَّدبُّرِ، وهو جسمٌ نُورَانيٌّ عُلْويٌّ حيٌّ متحرِّكٌ مخالفٌ بالماهيةِ لهذا الجسمِ المحسوسِ، سار فيه سريانَ الماءِ في الوردِ، والدّهنِ في الزَّيتونِ، والنَّارِ في الفَحمِ، لا يقبلُ التَّحلُّلَ والتَّبدُّلَ

(١) يُنظر: «القاموس المحيط» (ص١٠٣٣)، مادة العين.

والتَّفرُّقَ والتَّمزُّقَ، مفيدٌ للجسمِ الحياة وتوابعها ما دام صالحًا لقبولِ الفيضِ، لعدمِ حدوثِ ما يمنعُ من السَّريانِ كالأخلاطِ الغليظةِ، ومتى حدث ذلك حصل الموتُ؛ لانقطاع السَّرَيانِ، وقيل: هي الدَّمُ الحالُّ في البدنِ. وقيل: هي اللَّطيفةُ العالِـمةُ المدرِكةُ من الإنسانِ، الراكبةُ على الرُّوحِ الحيوانيِّ نازلةً من عالَمِ الأمرِ تعجزُ العقولُ عن إدراكِها.

والرُّوحُ الحيوانيُّ جسمٌ لطيفٌ منبعُهُ تجويفُ القلبِ الجسمانيِّ تنتشرُ بواسطةِ العروقِ في أجزاءِ البدنِ. وقيل: غيرُ ذلك.

قال بعضُ العارفين: الرَّوحُ في الرُّتبةِ عشرةُ أجزاءٍ منها:

روحُ القدسِ، وروحُ الأمينِ، وروحُ اللهِ، والرُّوحُ الأمريُّ، والرُّوحُ الفطريُّ، والرُّوحُ الوحي، وروحُ الإلقاءِ، وروحُ التَّأييدِ، وروحُ الـمَلَكيِّ، وهو الحاصلُ في الإنسانِ بنفخِ الـمَلَكِ، والرُّوحُ القائمُ.

والفرقُ بينها وبين النَّفسِ أنَّها جسمٌ لطيفٌ، والنَّفسُ جسمٌ كثيفٌ متعلِّقٌ بالبدنِ تعلُّقَ العاشقِ بالمعشوقِ، وأنَّها أثرُ لطفِ اللهِ تعالى، والنَّفسُ أثرُ قهرِه إلا أنَّهما يتَّحدان في كونِ كلٍّ منهما حادثًا ممكنًا، وفي كونِ معرفةِ حقيقةِ كلٍّ منهما محالًا.

ومن ثمَّ، يُعلَم أنَّ قولَ يحيى بنِ معاذٍ الرازيِّ: مَن عرف نفسَه فقد عرف ربَّه، إشارةٌ إلى استحالةِ معرفتِها، وإعلامٌ منه بالعجزِ عن معرفةِ اللهِ تعالى، بمعنى أنَّ مَن تعذَّر عليه معرفةُ حقيقةِ المخلوقِ كيف يمكنُه معرفةُ الخالقِ، ومصداقُ ذلك قولُه تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الزمر: ٦٧]، فقد أخرج ابنُ ماجه عن ابنِ عباسٍ رضي اللهُ عنهما قال: مرَّ النَّبيُّ ﷺ على قومٍ يتفكّرون في اللهِ، فقال: «تفكّروا في خلقِ اللهِ، ولا تفكّروا في الخالقِ، فإنَّكم لن تَقْدُرُوه».

وسُئل الشيخُ الأكبرُ قُدِّس سرُّه عن النَّفسِ ما هي؟ فقال: إنَّها لا تُعرف بذاتِها، ولكن بظهورِ أفعالِها يُستدلُّ عليها، وإنَّ من صفاتِها الخلافَ للحقِّ، والميلَ للشهواتِ، والاضطرابَ من العباداتِ، والاستراحةَ إلى البطالاتِ، وجميعُ أخلاقِها مذمومةٌ بعكسِ الرُّوحِ، فإنَّ جميعَ أخلاقِها محمودةٌ، وهي حياةُ الأجسادِ، والعقلُ حياتُها على ما قيل.

فالعقلُ حياةُ ما به حياةُ الأبدانِ، ومحلُّ العقلِ القلبُ، متَّصلًا شعاعُه بالدِّماغِ، كما قال عليٌّ كرّم اللهُ وجهَه حين سُئل عن مَعدِنه: إنَّه في القلبِ، وشعاعُه متَّصلٌ بالدِّماغِ.

وأما قولُ الحكماءِ: إن محلَّه الدِّماغُ متَّصل الشُّعاعِ في القلبِ، فلا يُعتَدُّ به بعد ورودِ الأوَّلِ عن عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه، فإنَّ قولَ الصَّحابيِّ ممَّا لا مجالَ للرأي فيه، حكمُه حكمُ المرفوعِ إلى النَّبيِّ ﷺ، والذي ينبغي لمن أُخذت بيدِه العنايةُ من مدارجِ دَرَكَاتِ الغوايةِ، وارتقت به معراجُ بركاتِ الهدايةِ، أن لا يتحلَّى بحائلِ أحوالِهم، وأن لا يُعوِّلَ على أقوالِهم، سيَّما بعد ورودِ مخالفِها عمَّن جاء بتوثيقِه الكتابُ والسُّنةُ، وقام على تعظيمِ شأنِه وتفخيمِ قدرِه إجماعُ أهلِ الجماعة، ولا مدخلَ في هذا البابِ، لقولِ القائلِ: لا تنظرْ إلى مَن قال، وانظرْ إلى ما قال.

لاحتمالِ وصولِ ذلك إليه رضي اللهُ تعالى عنه من فِيِّ ابنِ عمِّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، الذي لا يَنطِقُ عن الهوى إن هو إلا وحيٌ يُوحى، على أن المستفادَ من قولِه تعالى في حقِّ الكفارِ: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩] (١)، صريحٌ في تأييدِ ما نُقل عنه، وكذلك ما تؤذنُ به الأخبارُ النَّبويةُ.

---

(١) في الأصل «لهم قلوبٌ لا يعقلون بها»، وهي ليست آيةً، ففي سورةِ الحجِّ ورد قولُه تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾، وفي سورة الأعراف: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾، لعلَّ المصنفَ خلط بين الآيتين، ولا حرجَ عليه في ذلك.

فقولُ الفاضلِ علي القاريِّ رحمه اللهُ تعالى في «شرحِه»[1] على هذا البيتِ بعد ذِكرِ قولِ الحكماءِ في العقلِ: إنَّ قولَ عليٍّ رضي الله عنه فيه أعلى عند العلماءِ، ليس بمحلِّه؛ لأنَّ مَن رفع اللهُ تعالى درجَتَه في العلمِ وأكرَمَه بنورِ المعرفةِ والفهمِ، لا يليقُ به اعتقادُ أقوالِ الحكماءِ، فضلًا عن اعتقادِ مشاركتِها المخالِفةِ لها مِن أقوالِ الصَّحابةِ رضي الله عنهم في علُوِّ المرتبةِ وسمُوِّ المنزلةِ، اللَّهمَّ إلا أن يكونَ من قبيل قولِهم: النَّاقصُ والأشَجُّ أعدلا بني مروان.

وقد ردَّ الفخرُ الرازيُّ في «تفسيرِه»[2] مَن ذهب إلى أنَّ الدِّماغَ محلُّ العقلِ، وعلامةَ كمالِه سلامةُ صاحبِه من ملامةِ الدُّنيا ونجاتِه من ندامةِ الآخرةِ. وقد أفرد اللهُ تعالى الملائكةَ بتركيبِ العقلِ فيهم من غيرِ شهوةٍ، فإنَّه رَكَّبه في بني آدمَ مع الشَّهوةِ، وركَّبَ الشَّهوةَ المجرَّدةَ عن العقلِ في البهائمِ، فمَن غلب عقلُه شهوتَهُ أُلحقَ بالملائكةِ بل هو أكملُ، ومَن عكس الأمرَ فيه أُلحق بالبهائمِ، بل هو أسفلُ.

والباءُ في قولِه: (**بجَهلٍ**) للسببيةِ، ومتعلَّقه حكمُ الخبرِ وهو السَّلبُ، والجهلُ ضد العلمِ.

اعلمْ أنَّ الصَّورةَ الحاصلةَ في العقلِ ستةُ أقسام:

شكٌّ، وظنٌّ، ووهمٌ، وجهلٌ، وتقليدٌ، وعلمٌ؛ لأنَّ تلك الصورةَ الحاصلةَ لا تخلو إما أن يكونَ فيه جزمٌ أو لا، فإن لم يحصل الجزمُ، فلا يخلو إما أن يكونَ الطَّرفان متساويَيْن أو لا، فإن كانا متساويَيْن فهو الشَّكُّ، وإن لم يكونا متساويَيْن، فالطَّرفُ الرَّاجحُ هو الظَّنُّ، والمرجوحُ هو الوهمُ. وإن حصل بجزمٍ، فلا يخلو إما

(١) يُنظر: «ضوء المعالي شرح بدء الأمالي» (ص١١٧).

(٢) يُنظر: «مفاتيح الغيب» للإمام الرازي (٢٤: ٥٣٢).

أن يكونَ مطابقًا للواقعِ أو لا، فإن لم يطابقِ الواقعَ، فهو الجهلُ، وإن كان مطابقًا، فلا يخلو إما أن يزولَ بتشكيكِ المشكِّكِ أو لا.

الأوَّل: التَّقليدُ، والثَّاني: العلمُ، فحدُّ الجهلِ معرفةُ المعلومِ على خلافِ ما هو عليه، وفي الخبرِ: أنَّ الجهلَ أقربُ إلى الكفرِ من بياضِ العينِ إلى سوادِها.

والباءُ في قولِه: (**بخَلّاق**) متعلِّقٌ بـ«جهل»، وهو مع مجرورِه في موضعِ نصبٍ على المفعوليةِ له.

والمعنى: لا عذرَ لأحدٍ عاقلٍ من البالغِ والصَّبيِّ في الجهل بخالقِه، خالقِ (**الأسَافِلِ**) وهي الأرضون السَّبعُ، وخالقِ (**الأعَالي**) وهي السَّمواتُ السَّبعُ، وما فيهما من الجبالِ والبحارِ والأشجارِ والثِّمارِ والأزهارِ المختلفةِ المنافعِ والألوان، والمتنوعةِ الأشكالِ الظَّاهرةِ للحدسِ والعيان.

وخلق نفسَه ظاهرًا وباطنًا من لطيفِ الصُّنعةِ وبديعِ الحكمةِ، والشَّمسَ والقمرَ والنُّجومَ وأشعةَ أنوارِها، وتباينَ حركاتِها في مطالِعها وسيرِها، واختلافَ اللَّيلِ والنَّهارِ على أحسنِ نظامٍ وأتقنِ إحكامٍ، إلى غيرِ ذلك من الآياتِ الدَّالةِ على صانعِها ووحدتِه وبالغِ حكمتِه وكمالِ قدرتِه، وتفرُّدِه بالألوهيةِ كما قال اللهُ تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال اللهُ تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]؛ أي: مَن خلق السَّمعَ والبصرَ والشَّمَّ والذَّوقَ مما فيه كفايةٌ بالاعتبارِ على عظيمِ قدرةِ الصَّانعِ المختارِ. فكلٌّ من بدائعِ هذه الآثارِ، والعجائبِ المرئيَّةِ للأنظارِ، تدلُّ ببرهانٍ قاطعٍ على وجوبِ وجودِ الصَّانعِ، وإنَّها أمورٌ حادثةٌ لا شكَّ أنَّها مفتقِرةٌ إلى محدِثٍ قادرٍ مُدبِّرٍ حكيمٍ عليمٍ.

وتقديمُ النَّاظمِ الأرضَ على السَّماءِ مع أنَّها مُقدَّمةٌ عليها في كثيرٍ من المواضعِ، لأنَّ الكلامَ في حالِ أهلِ الأرضِ.

والسَّمواتُ سَبْعٌ، والأرضون مثلهنَّ، وبين كلِّ سماءٍ خمسمئةِ عامٍ، وثُخنهنَّ كذلك. وكون بعضُها فوقَ بعضٍ، لا يدلُّ على تلاصقِها كما زعمه قدماءُ الفلاسفةِ، وبعضُ الإسلاميين، وقالوا أيضًا باستدارتِها، وإليه ذهب الغزاليُّ، وبعضُ السَّلفِ، وجاء ذلك في روايةٍ عن ابنِ عباسٍ رضي اللهُ عنهما. والقولُ باستدارتِها، لا يأباه كونها سقفًا؛ لأنَّ السَّقفَ المقبَّبَ لا يخرجُ عن كونِه سقفًا بالتَّقبيبِ، وقال بعضُ الفضلاءِ بتقبيبِ العرشِ وكُرَوِيَّتِه أيضًا، وعليه الفلاسفةُ، وظواهرُ الأخبارِ المصرَّحةُ، بأنَّ له قوائمَ يدلُّ على أنَّه ليس بكُرَوِيٍّ، فلم ينتهضْ لهم دليلٌ على كرويتِه.

والمرادُ بالعددِ المذكورِ، التَّحديدُ دون التَّكثيرِ، وتقديرُه بالسَّيرِ المتعارَفِ، وقيل: إنَّ ذلك من بابِ التَّقريبِ للأفهامِ.

وقال بعضُ أهلِ العلمِ: يحتملُ أنْ تكونَ السَّمواتُ أكثرَ من سبعٍ، والعددُ لا مفهومَ له، وكذا حُكْمُ الأرضين السَّبعِ، بعضها فوقَ بعضٍ، بين كلِّ أرضٍ والتي تليها مسافةٌ ـ كما بين السَّماءِ والأرضِ ـ خمسمئةِ عامٍ على ما صرَّحت به الأخبارُ.

والأرضُ عند الإسلاميين بسيطةٌ، ومَن قال بكُرَوِيَّتِها منهم، قال: إن المرادَ من بسطِها وكونِها فِرَاشًا حصولُ الانتفاعِ لـمَن حلَّها، ولا يلزمُ من ذلك نفي كُرويَّتِها؛ لأنَّ الكرةَ إذا عظمت كان كلُّ قِطعَةٍ منها تُرَى كالسَّطحِ المستوي، والتَّضاريسُ لا تُخرجُها عن أصلِ الاستدارةِ، لأنَّها بالنِّسبةِ إلى جُرمِ الأرضِ كلا شيءٍ.

وإلى القولِ بكُرويَّتِها ذهب أكثرُ الفلاسفةِ، وذهب فريقٌ منهم إلى أنَّها ليست كُرويةً، وأنَّها محدَّبةٌ من فوق، مسطَّحةٌ من أسفلَ كقَدَحٍ كُبَّ على الماءُ.

وأنت تعلمُ أنَّه ليس من الأمورِ اللازمةِ في الشَّريعةِ اعتقادُ كُرويَّتها أو عدمِها، غير أنَّ كُرويَّتها تكادُ أن تكونَ كالأمرِ اليقينيِّ.

وذكر قدماءُ أهلِ الهيئةِ أنَّ محيطَ دائرةِ الأرضِ الموازيةِ لنصفِ دائرةِ النَّهارِ ثمانيةُ آلافِ فرسخٍ، وهي أربعةٌ وعشرون ألفَ ميلٍ، فإنَّ كلَّ فرسخٍ ثلاثةُ أميالٍ(١).

وقالوا: إن الفلكَ ثلاثمئةٌ وستون درجةً، وينقسمُ إلى اثني عشرَ برجًا، وكلُّ برجٍ ثلاثون درجةً، فتكونُ الجملةُ ثلاثمئة وستين درجةً، فضربوا عددَ درجِ الفلكِ في ستةٍ وستين ميلًا التي هي حصةُ كلِّ درجةٍ، فصارت أربعةً وعشرين ألفَ ميلٍ، وهي ثمانيةُ آلافٍ من الفراسخِ(٢).

وعند المتأخرين منهم: إن دورَ الأرضِ ستةُ الآفٍ وثمانمئةِ فرسخٍ على ما هو مقرَّرٌ في كتبِهم(٣)، والمرويُّ عن مقاتل: أنَّ خَلْقَ السَّماءِ مقدَّمٌ على خَلْقِ الأرضِ، واختاره كثيرٌ من العلماءِ، لكنَّهم قالوا: إنَّ خَلْقَ ما فيها مؤخَّرٌ.

والسَّماءُ أشرفُ من الأرضِ ـ ما عدا مرقدَ النَّبيِّ ﷺ، بل ذهب كثيرٌ من العلماءِ أنَّه أفضلُ من عرشِ الرَّحمن ـ لأنَّها قِبلةُ الدُّعاءِ ومحلُّ الملائكةِ المقدِّسين، وفيها الجنَّةُ؛ ولأنَّها لم يُعصَ اللهُ بها، وأعظمُ آياتِ اللهِ فيها، إلى غيرِ ذلك.

وقال بعضُ الأجلَّةِ: إنَّ خلقَ الأرضِ مُقدَّمٌ على خلقِ السَّماءِ، وإنَّها أفضلُ من السَّماءِ لكونِها مسكنَ الأنبياءِ، وقد خُلِقوا منها ودُفنوا فيها، والخلافُ في ذلك مشهورٌ(٤).

---

(١) يُنظر: «رسالة في مساحة الجسم المكافئ» (ص٢٠٢) لأبي سهل ويجن بن رستم القوهي المتوفى ٣٨٠هـ، ضمن مجموعة رسائل تحقيق أحمد فريد المزيدي.

(٢) يُنظر: «الشفاء» لعلي ابن سينا (٤: ٤٧) القسم الرياضي والهيئة، تحقيق أحمد رضا مدور وإمام إبراهيم.

(٣) يُنظر: «الشفاء» لعلي ابن سينا (٤: ٤٨) قسم الهيئة.

(٤) يُنظر: «روح المعاني» (١: ١٨٨).

قال العلّامةُ أخي الشِّهاب قدَّس اللهُ روحَه ونوَّرَ ضريحَه في «الفيضِ الواردِ على روضِ مرثيةِ شيخِ مشايخنا مولانا خالدٍ قُدِّس سرُّه»(١): ومتى كان الـمَرقدُ الجليلُ جزءًا من الأرضِ صحَّ إطلاقُ القولِ بأنَّها أفضلُ من السَّماءِ، فتدبَّرْ ولا تغفلْ.

وذكر بعضُ العلماءِ: أنَّه لم يجئ في ترتيبِ الأجرامِ العلويَّةِ والسُّفليةِ وشرحِ أحوالِها عن الشَّارعِ شيءٌ؛ لأنَّ الأنبياءَ عليهم السَّلامُ إنَّما بُعثوا بالتَّوحيدِ، والتَّعبدِ بالشَّرائعِ، وإرشادِ الخلقِ إلى ما يُقرِّبهم إلى اللهِ تعالى ويقودُهم إليه، ويدُلُّهم على ما فيه سعادتُهم وفلاحُهم، وينفعُهم يومَ قدومِهم عليه، ولم يُبعثوا لبيانِ ما يُختلف فيه من ذلك، ولا فيما يتعلَّقُ بأمورِ الدنيا، فليس إلا التَّفكرُ فيها، والاستدلالُ بها على وحدةِ صانعِها، وبالغِ حكمةِ منشِيها ومبدعِها.

فقد رُوي عن ابنِ عمرَ رضي اللهُ عنهما أنَّه قال: قال رسولُ الله: ﷺ «تفكَّروا في آلاءِ اللهِ، ولا تتفكَّروا في اللهِ»(٢)، وذلك لأنَّ التَّفكرَ في ذاتِه المقدَّسةِ يستدعي الإحاطةَ بمن هو محيطٌ بكلِّ شيءٍ، ولامتناعِ معرفتِه بالكُنْهِ، وأنَّى للمتفكِّرِ الوصولُ إلى كُنْهِ ذاتِه، فإنَّ مَن نظر في عجائبِ مصنوعاتِه، وتفكَّر في غرائبِ مخلوقاتِه، ثبت لديه ثبوتًا ضروريًّا، أنَّ الأُلوهيةَ مقصورةٌ عليه عزَّ شأنُه قصرًا حقيقًا، ونفيُها عمَّن سواه.

وللهِ في كُـــلِّ تَحْرِيكَةٍ ... وَتَـسْكِينَـــةٍ أبدًا شَـاهِ
وفي كُـــلِّ شيءٍ لَه آيةٌ ... تَـــدُلُّ على أنَّه وَاحِد

وفي كونِ وجوبِ الإيمانِ باللهِ تعالى سمعيٌّ أو عقليٌّ، للعلماء أقوالٌ:

رُوي عن أبي حنيفةَ رحمه اللهُ تعالى ومَن تابعه القولُ: بأن وجوبَ الإيمانِ باللهِ تعالى يكونُ بالعقلِ لا بالسَّمعِ، فلو لم يبعث اللهُ رسولًا لوجب على الخلقِ معرفتُه بعقولِهم.

(١) يُنظر: «الفيض الوارد على روض مرثية شيخ مشايخنا مولانا خالد» (ص٨٧).
(٢) أخرجه الإمام الطبراني في «المعجم الأوسط» رقم (٦٣١٩).

وقد صرَّح غيرُ واحدٍ من علماءِ الحنفيةِ بأنَّ العقلَ حجَّةٌ من حججِ اللهِ تعالى، ويجبُ الاستدلالُ به قبل ورودِ الشَّرعِ. وعليه فيكونُ إرسالُ الرُّسلِ وإنزالُ الكتبِ تتمَّةً للدِّينِ من بيانِ ما لا تَهتدي العقولُ إليه من أنواعِ العباداتِ والحدودِ وأمرِ البعثِ والجزاءِ، فإنَّ ذلك ممَّا يَشكُلُ مع العقلِ وحدَه لا لنفسِ معرفةِ الخالقِ، فإنَّها ممَّا تنالُ ببدايةِ العقولِ.

واحتجُّوا في ذلك بما أخبر اللهُ تعالى به عن إبراهيمَ عليه السلامُ من قولِه لأبيه وقومِه: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوۡمَكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [الأنعام: ٧٤] حيث قال ذلك، ولم يقلْ أُوحيَ إليَّ، ومن استدلالِه بالنُّجومِ، ومعرفةِ اللهِ تعالى بها وجَعْلِهَا حجَّةً على قومِه، وكذلك كُلُّ الرُّسلِ حاجُّوا قومَهم بحججِ العقلِ كما ينبئُ عنه قولُه تعالى: ﴿قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [إبراهيم: ١٠] الآية؛ وبقولِه تعالى: ﴿وَمَن يَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرۡهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ﴾ [المؤمنون: ١١٧] الآية، حيث لم يقلْ: ومَنْ يدعُ مع اللهِ إلهًا آخرَ بعدما أُوحيَ إليه أو بلغتْه الدعوةُ؛ وبقولِه سبحانه وتعالى خبرًا عن أهلِ النَّارِ: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، حيث أخبروا أنَّهم صاروا في النَّارِ؛ لتركِهم الانتفاعَ بالسَّمعِ والعقلِ، وفيه أنَّهم لو انتفعوا بالعقولِ في معرفةِ الصَّانعِ قبل ورودِ الشَّرعِ لم يصيروا في النَّارِ، وبأنَّ الحججَ السَّمعيةَ لم تكن حججًا إلا باستدلالٍ عقليٍّ، وبأنَّ المعجزةَ بعد الدَّعوةِ لا تُعرفُ إلا بدليلٍ عقليٍّ.

وآياتُ النَّفسِ والآفاقِ أدلُّ على الصَّانعِ من دلالةِ المعجزةِ على أنَّها من اللهِ تعالى، فلمَّا كان بالعقلِ كفايةُ معرفةِ المعجزةِ كان به كفايةُ معرفةِ اللهِ تعالى من طريقِ الأَوْلى.

وبأنَّ دعاءَ جميعِ الكفرةِ إلى دينِ الإسلامِ واجبٌ على الأمَّةِ، ومعلومٌ أنَّ

الدَّهريةَ لا يُحتجُّ عليهم بكلامِ اللهِ تعالى ورسولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ، فلم يبقَ إلا حججُ العقولِ فتأملْ.

وفي روايةٍ أخرى عن أبي حنيفةَ رحمه اللهُ أنَّه قال: لا عذرَ لأحدٍ في الجهلِ بخالِقِه؛ لما يُرى من آياتِه الدَّالةِ عليه من خَلْقِ السَّمواتِ والأرضِ وما بينهما[1].

وعنه أيضًا: أنَّه مَن مات، ولم يعرفْ ربَّه خُلِّد في النَّارِ.

وذهب جمهورُ أهلِ الشَّرعِ إلى أنَّه معذورٌ حتى تقومَ عليه الحجَّةُ السَّمعيةُ[2].

وذهب المشبِّهةُ إلى أنَّ معرفةَ حسنِ الأشياءِ وقبحِها غيرُ مقدورةٍ للعقلِ، فلا يجبُ به شيءٌ.

---

(١) يُنظر: «أصول الدين» لأبي اليسر البزدوي (ص٢١٤-٢١٧)، و«البداية من الكفاية» للصابوني (ص١٤٩)، و«شرح وصية الإمام أبي حنيفة» للبابرتي (ص٦٥)، و«إشارات المرام» للبياضي (ص٧٥-٨٢).

(٢) قال العلامة البخاري في «كشف الأسرار» (٤: ٢٣٠)، عن الإمام نور الدين الصابوني أنه قال في الكفاية: إن المرادَ من وجوبِ الإيمانِ وحرمةِ الكفرِ بالعقلِ ليس استحقاقَ الثوابِ بفعلِه أو العقابِ بتركِه، إذ الثوابُ والعقابُ لا يعرفان إلا بورودِ السمعِ، وليس في العقلِ إمكانُ الوقوفِ عليهما، فكيف يحكمُ باللزومِ قبل ورودِ الشرعِ، لكنِ المراد من الوجوبِ أن يثبتَ في العقلِ نوعُ ترجيحٍ للإيمانِ بربِّه، والاعترافِ بخالقِه، وإضافةِ وجودِه وبقائه إلى إيجادِه وإبقائه؛ ومن الحرمةِ أن يثبتَ نوعُ ترجيحٍ للمنعِ عن الاستغناءِ عن مالكِه، واعترافٍ بالألوهيةِ لغيرِ خالقِه، بحيث لا يحكمُ العقلُ أن التركَ والإتيانَ في هذه الأمورِ بمنزلةٍ واحدةٍ، بل نعقلُ ضرورةَ أن الإتيانَ بما يقتضيه العقلُ يوجِبُ نوعَ مدحةٍ، والامتناعَ عنه يوجِبُ نوعَ لائمةٍ، وإن لم يعين ذلك، يعني يعرفُ بالعقلِ ترجيحَ جانبِ الوجودِ أو العدمِ، ولا يعرف أن الجزاءَ هو الجنةُ والنارُ أو غيرهما، وكذا الشكرُ إظهارُ النعمةِ من الـمُنعمِ، ومتى عرف أن الكلَّ من اللهِ تعالى يحرمُ عليه الكفرانُ، على معنى أن عقلَه يمنعه أن يدعي ذلك لغيرِ اللهِ تعالى. وانظر: «البداية من الكفاية» للصابوني (ص١٥١).

والمعتزلةُ إلى أنَّ وجوبَ الإيمانِ باللهِ تعالى، وشكرَ نعمتِه بالعقلِ.

وأكثرُ أهلِ السنةِ والجماعةِ إلى أنَّ العقلَ آلةٌ يُعرفُ بها حسنُ الأشياءِ وقبحِها، ووجوبِ الإيمانِ وشكرِ النِّعمةِ، والمعرِّفُ والموجبُ هو اللهُ تعالى لكن بواسطةِ العقلِ.

وأما وجوبُ معرفةِ اللهِ تعالى على الصَّبيِّ العاقلِ، فهو مذهبُ أكثرِ مشايخِ العراقِ، واختيارُ الشيخِ أبي منصورٍ رحمه اللهُ تعالى بشرطِ تمكُّنِه من الاستدلالِ، محتجِّين بمناظرةِ الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ أممَهم بالدَّلائلِ العقليَّةِ، وخاصةً الخليلَ عليه السَّلامُ كما تقدَّم[١].

فالصبيُّ العاقلُ عندهم كالبالغِ في وجوبِ الإيمانِ عليه، لأنَّ الإيمانَ منوطٌ بالتَّمييزِ لا بالبلوغِ، لكن قال بعضُ الأفاضلِ: ليس مقتضى تفسيرِ وجوبِ الإيمانِ بالعقلِ أن يستحقَّ العاقلُ الثَّوابَ بفعلِه والعقابَ بتركِه، إذ هما لا يُعرفان إلا بالسَّمعِ، ولكن مقتضى تفسيرِه تَحقُّقُ ترجيحٍ في العقلِ بينهما. انتهى.

وإيثارُ التَّعبيرِ بذي عقلٍ على التَّعبيرِ بذي بلوغٍ، لكونِه مع استقامةِ الوزنِ، مُؤذِنٌ بمساواتِ الصَّبيِّ العاقلِ البالغِ في الحكمِ السَّابقِ.

وذهب جماعةٌ إلى عدمِ وجوبِ شيءٍ عليه قبل بلوغِه، لكونِه غيرَ مكلَّفٍ، وأما إذا أسلم كان إسلامُه صحيحًا بالاتِّفاقِ، وإذا ارتدَّ كان ارتدادُه ارتدادًا، إذ لا تفاوتَ في العقلِ بين البالغِ والصَّبيِّ العاقلِ في الاستدلالِ، نعم باعتبارِ الأحكامِ الشَّرعيةِ التي هي الأعمالُ الشَّاقةُ، يثبتُ التَّفاوتُ قطعًا لضعفِ بُنْيَةِ الصَّبيِّ عن تحمُّلِ آثارِها.

وإن كان عاقلًا تجبُ عليه، وهي منوطةٌ بالخطابِ السَّمعيِّ الذي لا يطيقُه لقولِه تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فلا يكونُ محلًّا للخطابِ؛

---

(١) يُنظر: «البداية من الكفاية» للصابوني (ص١٥٠).

ولما ثبت في حقِّه عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قال: «رُفِعَ القلمُ عن الصبيِّ حتَّى يحتلمَ»(١) أي: حتى يبلغَ، وقرينةُ ذكرِ القلمِ تستدعي أنَّ المرادَ برفعِه رفعُ تعلُّقِ الخطابِ السَّمعيِّ بدليلِ عدمِ استعمالِه في غيرِ السَّمعياتِ.

وأما الصَّبيُّ الذي لا يعقلُ، فإنَّ ارتدادَه لا يكونُ ارتدادًا، وإسلامَه يكون إسلامًا.

ومَا إيمانُ شَخْصٍ حالَ يَأْسٍ ... بِمَقْبولٍ لِفَقْدِ الامْتِثَالِ

أي: ليس إيمانُ شخصٍ حالَ يأس، وهو الشِّدةُ والعذابُ، وقيل: المرادُ من اليأسِ سكراتُ الموتِ بمقبولٍ عند اللهِ تعالى، لانتفاءِ امتثالِ أمرِه قبلَ ذلك، فلا يكونُ إيمانُ مَن عاين العذابَ وشاهد العقوبةَ وتحقَّقَ مفارقةَ الدنيا من الكفَّارِ، بمُجْدٍ في القبولِ نفعًا لقولِه تعالى: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ [غافر: ٨٥] بعد قولِه تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ﴾ [غافر: ٨٤]، ولِمَا ثبت في الخبرِ عن سيِّدِ البشرِ أنَّه قال: «إنَّ العبدَ لن يموتَ حتى يرى موضعَه في الجنَّةِ والنَّارِ»، وإيمانُ مَن رأى ذلك غيرُ مقبولٍ؛ لأنَّ الإيمانَ المعتبرَ ما كان في حالِ الغيبِ، قال تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٢-٣].

والغيبُ الخفيُّ الذي لا يدركُه الحسُّ، وهو قسمان:

قسمٌ لا دليلَ عليه، وقسمٌ عليه دليلٌ، والمرادُ به في الآيةِ ما نصب عليه دليلٌ كالصَّانعِ وصفاتِه واليومِ الآخرِ وأحوالِه. وإنكارُهُ تعالى إيمانَ فرعونَ المستفادَ من قوله تعالى: ﴿ءَآلْـَٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [يونس: ٩١]، الواقعَ جوابًا عن ما قَصَّه تعالى من خَبَرِه في الآيةِ قبلها حيثُ قال: ﴿قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ

(١) يُنظر: «معرفة السنن والآثار» (٧: ٣٤١).

﴿إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [يونس: ٩٠] ـ صريحٌ فيما تقدَّم من كونِ إيمانِ اليأسِ غيرَ مقبولٍ، وقد حكى إجماعُ المجتهدين عليه، وظواهرُ الآياتِ القرآنيةِ والأخبارِ النَّبويةِ صريحةٌ في كفرِ فرعونَ.

وعلى تقديرِ تسليمِ صحَّةِ إيمانِ اليأسِ، فإنَّه لمَّا حلَّ به ما حلَّ لم يؤمِنْ بموسى عليه السَّلامُ، ولم يتعرَّضْ للإيمانِ به. وأنت خبيرٌ أنَّ عدمَ الإيمانِ بالرَّسولِ لا يُجدي نفعًا في الإيمانِ ولا يصحُّ أصلًا، فلو قال قائلٌ ـ لم يكن آمنَ ـ أشهدُ بالذي آمن به المسلمون لا يكونُ مؤمنًا.

ودون إثباتِ الإيمانِ لفرعونَ خَرْطُ القتادِ، ففي فتاوى ابنِ حجرٍ: إن بعضَ فقهائِنا كفَّر مَن ذهب إلى إيمانِ فرعونَ، ولا يُردُّ عليه قبوله تعالى إيمانَ قومِ يونسَ عليه السَّلامُ، الدَّالّ عليه قوله: ﴿فَلَوۡلَا كَانَتۡ قَرۡيَةٌ ءَامَنَتۡ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوۡمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُواْ كَشَفۡنَا عَنۡهُمۡ عَذَابَ ٱلۡخِزۡيِ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَمَتَّعۡنَٰهُمۡ إِلَىٰ حِينٖ﴾ [يونس: ٩٨]، أي: ما ثبت في الزَّمانِ السَّابقِ جماعةُ قريةٍ آمنتْ فنَفَعها إيمانُها لكن قومَ يونسَ الآية؛ لأنَّ إيمانَهم لم يكن حالَ اليأسِ، فهو اختياريٌّ لا اضطراريٌّ، ومن ثَمَّ ترتَّب عليه كشفُ العذابِ عنهم، فإنَّه تعالى أراهم ما بمشاهدتِه يتحقَّقُ الإيمانُ منهم، وبمعاينتِه يحصلُ امتثالُ أمرِه والإقبالُ على عبادتِه من علامةِ العقوبةِ، وآيةِ تعجيلِ العذابِ على حدِّ رفعِ جبلِ الطُّورِ على قومِ موسى لينقادوا إلى ما أُنزلَ في التَّوراةِ على موسى عليه السَّلامُ من الأحكامِ ويعملوا بها.

وذهب بعضُهم إلى أنَّهم قد شاهدوا العذابَ لمكانِ كشفِنا، وإيمانُ الكفارِ بعد مشاهدةِ ما وُعِدوا به على لسانِ أنبيائِهم إيمانُ يأسٍ غيرُ نافعٍ لهم، وعادةُ اللهِ إهلاكُهم بلا إمهالٍ كدأبِ مَن قبلهم مِن القرونِ الـمُهلَكةِ كما أُهلكَ فرعونُ وقومُه.

ونفعُ إيمانِ قومِ يونسَ بعد المشاهدةِ إنَّما هو من خصوصياتِهم، فإنَّهم لمَّا

أصبحوا تغشَّاهم العذابُ، فصار فوق رؤوسِهم غَيْمٌ أسودُ فيه دخانٌ هائلٌ اسودَّتْ منه مدينتُهم وسطوحُهم، فلمَّا أيقنوا بالهلاكِ طلبوا يونسَ عليه السَّلامُ فلم يجدوه، فخرجوا إلى الصَّحراءِ بنسائِهم وصبيانِهم ودوابِّهم، ولبسوا المسُوحَ وفرَّقوا بين الوالـدةِ وولدِهـا من النَّاسِ والدَّوابِّ، وأظهروا الإيمانَ والتَّوبـةَ، وتضرَّعـوا إليـه عزَّ شأنُه، فرحمهم واستجاب دعاءَهم وكشف ما نزل بهم من العذابِ.

واستُدِلَّ بقولِه تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ ٱلتَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ إِنِّى تُبْتُ ٱلْـَٔـٰنَ وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ [النساء: ١٨] الآية، على أنَّ توبةَ اليأسِ كإيمانِه في عدمِ القبولِ، وبه جَزَمَ البغويُّ، حيث ذكر في «تفسيرِه»[١] ما نصُّه: لا تُقبلُ توبةُ عاصٍ، وإيمانُ كافرٍ إذا تيقَّن الموتَ.

وكونُ العزمِ من العبدِ إلى عدمِ العودِ إلى الذَّنبِ شرطًا لتوبتِه عنه، وهو غيرُ متحقِّقٍ إلا بظنِّ التَّمكُّنِ منه، دليلُ وجَاهةِ وجهِ ما جزم به، على أنَّ ندامةَ العاصي من الورى عند معاينةِ الرَّدى وانقطاعِ حبلِ الرَّجا متحقِّقَةٌ قطعًا، فإذا كانت هذه التَّوبةُ مقبولةً كان المدرَكُ ببادي النَّظرِ من فحوى عبارةِ خبر: «التَّائبُ من الذَّنبِ كمَنْ لا ذنبَ له»[٢]، عدمَ دخولِ أحدٍ من المؤمنين النَّارَ، وأنت خبيرٌ بأنَّ دخولَ بعضِهم النَّارَ ثابتٌ.

ولا يخفى أنَّ الآيةَ ظاهرةٌ، فيما ذهب إليه البغويُّ وغيرُه من أهلِ العلمِ، فقد ذكر العلَّامة أخي شهابِ الدينِ قَدَّس اللهُ تعالى روحَه الشَّريفةَ، وأسكنه في الجنَّةِ أعلى منازلِها المنيفةِ في تفسيرِه «روحِ المعاني»[٣] عند الكلامِ على هذه الآيةِ ما

(١) يُنظر: «معالم التنزيل في تفسير القرآن» للبغوي (٢: ١٧٣).

(٢) يُنظر: «السنن الكبرى» للبيهقي رقم (٢٠٥٦٢)، باب: شهادة القاذف، و«سنن ابن ماجه» رقم (٤٢٥٠)، باب: ذكر التوبة.

(٣) يُنظر: «روح المعاني» (٤: ٢٣٩).

نصُّه: وإيثارُ «قال» يعني قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلۡمَوۡتُ قَالَ إِنِّي تُبۡتُ ٱلۡـَٔـٰنَ﴾ [النساء: ١٨]، على «تاب»، لإسقاطِ ذلك عن درجةِ الاعتبارِ، والتَّحاشي عن تسميتِه توبةً، ولو أكَّده ورَغِبَ فيه، ولعلَّ سببَ ذلك كونُ تلك الحالةِ أشبَهَ شيءٍ بالآخرةِ، بل هو أوَّلُ منزلٍ من منازِلها، والدَّارُ الدنيا دارُ عملٍ ولا جزاء، والآخرةُ دارُ جزاءٍ ولا عمل. و«حتى» حرفُ ابتداءٍ، والجملةُ الشرطيةُ بعدها غايةٌ لما قبلها؛ أي: ليست التَّوبةُ للذين يعملون السَّيئاتِ إلى حضورِ موتِهم، وقولُهم: كيت وكيت. ﴿وَلَا ٱلَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمۡ كُفَّارٌ﴾ [النساء: ١٨] عطفٌ على الموصولِ قبله؛ أي: ليس قَبولُ التَّوبةِ لهؤلاء ولا لهؤلاء. انتهى.

وذهب جماعةٌ إلى أنَّ توبةَ اليأسِ مقبولةٌ دون إيمانِه؛ لأنَّ الرَّجاءَ باقٍ، ويصحُّ معه النَّدمُ والعزمُ على التَّركِ، وأيضًا التَّوبةُ تجديدُ عهدٍ مع الرَّبِّ سبحانه وتعالى، والإيمانُ إنشاءُ عهدٍ لم يكن، وفرقٌ بين الأمرَيْن.

وفي «البزازية»[1]: إنَّ الصَّحيحَ أنَّها تُقبلُ، بخلافِ إيمانِ اليأسِ، وفي «در المختار»[2] نقلًا عن «الدرر»: إنَّ توبةَ اليأسِ مقبولةٌ دون إيمانِه، وعن «الصرة» و«الخانية» نحوه. إلا أنَّه مُذيَّلٌ فيهما بما يوضِّحُه من كلامٍ حاصلُه: يعني إذا عصى اللهَ تعالى ثمَّ أيس من حياتِه، فتاب حينئذٍ تُقبلُ توبتُه، كمَن حُكم بقصاصِه فتاب من ذنبِ القتلِ تُقبلُ توبتُه. وأمَّا إيمانُ اليأسِ، فغيرُ مقبولٍ كمَن أيس من حياتِه بغرغرةٍ فآمَن من كفرِه لا يُقبلُ إيمانُه.

وفي بعضِ «شروحِ الهدايةِ»: إنَّ توبةَ المؤمنِ عن المعاصي مقبولةٌ حالةَ اليأسِ،

---

(١) «البزازية» في الفتاوى للشيخ محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردري الحنفي المتوفى سنة (٨٢٧هـ). يُنظر: «كشف الظنون» (١: ٢٤٢).

(٢) يُنظر: «رد المحتار على الدر المختار» (٤: ٢٣٠).

لسبقِ معرفتِه بربِّه، وأما الكافرُ فلا معرفةَ له بربِّه في السَّابقِ، ولذا كان إيمانُه عند اليأسِ مردودًا عليه غيرَ مقبولٍ منه. انتهى.

وإذا قُبِلت الشَّفاعةُ في القيامةِ وهي حالةُ يأسٍ، فهذا أَوْلى.

وصرَّح الإمامُ القاضي عبدُ الصمدِ الحنفيّ في «تفسيرِه»[١]: أنَّ مذهبَ الصوفيةِ قدَّس اللهُ أسرارُهم أنَّ الإيمانَ أيضًا يُنتَفعُ به عند معاينةِ العذابِ. ويؤيِّده أنَّ مولانا الشيخَ الأكبرَ قُدِّس سرُّه صرَّح في «فتوحاتِه»[٢] بصحَّةِ الإيمانِ عند الاضطرارِ.

وعن ابنِ عمرَ رضي اللهُ تعالى عنهما: «لو غرغر المشركُ لَرَجَوْتُ له خيرًا».

قال طاب ثراه في «روح المعاني»[٣]: وأيَّد بعضُهم القولَ بقبولِ توبةِ الكافرِ عند المعاينةِ بما أخرج أحمدُ والبخاريُّ والحاكمُ وابنُ مردويه عن أبي ذرٍّ رضي اللهُ تعالى عنه أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «إنَّ اللهَ تعالى يقبلُ توبةَ عبدِه ـ أو يغفرُ لعبده ـ ما لم يقع الحجابُ» قيل: وما وقوعُ الحجابِ؟ قال: «خروجُ النَّفسِ وهي مشركةٌ»[٤].

قال بعضُ المحقِّقين: مفادُ الآيةِ أنَّ قبولَ توبةِ المسوِّفِ والـمُصِرِّ غيرُ متحقِّقٍ.

وَمَـا أَفْعَـالُ خَيْرٍ فِي حِسَـابِ   مِنَ الإِيمَانِ مَفْـرُوضَ الوِصَالِ

(وما) «ما» حجازيةٌ، بمعنى ليس و**(أفعالُ)** اسمُها مضافٌ إلى **(خيرٍ)** من إضافةِ الموصوفِ إلى صفتِه على حدِّ قولِه تعالى: ﴿وَلَدَارُ ٱلْأَخِرَةِ خَيْرٌ﴾ [النحل: ٣٠].

---

(١) واسمه «تفسير الفقهاء وتكذيب السفهاء» لعبد الصمد بن محمود بن يونس الغزنوي أبي الفتح الفقيه الحنفي. يُنظر: «هدية العارفين» (١: ٥٧٤).

(٢) يُنظر: «الفتوحات المكية» (٢: ٢٧٦ــ ٢٧٧).

(٣) يُنظر: «روح المعاني» (٥: ٣٨٩).

(٤) يُنظر: «مسند الإمام أحمد» (٢١٥٢٢)، و«التاريخ الكبير» (٢: ٢١)، و«المستدرك» (٤: ٢٥٧).

و(**في حِسابٍ**) في موضعِ نصبٍ على الخبريةِ لـ«ما» (**من الإيمانِ**) يتعلَّقُ بـ«حِسَاب».

(**مفروضَ الوصالِ**) مفروض بالنصبِ على الحاليةِ من الإيمانِ؛ لقربِه منه لا من الضميرِ الـمُستَتِرِ في «حِسَابٍ» لبعدِه عنه.

أي: ليست الأعمالُ الحسنةُ في حسابٍ من الإيمانِ حالَ كونِه مفروضًا وصالُه بالأعمالِ في الوجودِ عند المحقِّقين من أصحابِنا وغيرِهم.

وبه جَزَمَ إمامُ الحرمَيْن لما مَرَّ من أنَّ حقيقةَ التَّصديقِ لا يقبلُ الزِّيادةَ والنُّقصانَ، على أنَّه ورد إثباتُ الإيمانِ في القرآنِ لـمَن ترك بعضَ الأعمالِ، كقولِه تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [الحجرات: ٩] مع أنَّه لا تحقُّقَ للشيءِ بدون ركنِه، وقد قرن بضدِّ العملِ الصَّالحِ في قولِه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] الصَّريحِ في إفادةِ مجامعتِه الظُّلمَ، وإلا فأيُّ فائدةٍ في نفي اللَّبسِ، وأيُّ ثمرةٍ تترتَّبُ عليه.

والإيمانُ باللهِ طاعةٌ، وليس كلُّ طاعةٍ إيمانًا، كما أنَّ الكفرَ معصيةٌ، وليس كلُّ معصيةٍ كفرًا، فهو مباينٌ للعملِ لما تَقَدَّم من الأدلةِ.

ولِما صحَّ عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه أنَّه قال: أَتَيْتُ النبيَّ ﷺ وعليه ثوبٌ أبيضُ، وهو نائمٌ، ثمَّ أَتَيْتُه وقد استيقظ وقال: «ما مِن عبدٍ قال: لا إلهَ إلا اللهُ صدقًا من قلبِه إلا دخل الجنَّةَ»، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق»، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق»، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق على رَغْمِ أنفِ أبي ذرٍّ»، وكان أبو ذرٍّ إذا حدَّث بهذا الحديثِ، قال: وإن رَغِمَ أنفُ أبي ذرٍّ[1].

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٣٤)، باب: الثياب البيضاء.

والأدلةُ على ذلك في الكتابِ والسنةِ كثيرةٌ، واختلافُ شرائعِ الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ المقطوعُ باتِّحادِ إيمانِهم، دليلٌ على مُبايَنَةِ الإيمانِ للعملِ، فلا يجوزُ القولُ بتفاوتِ إيمانِهم قلَّةً وكَثرةً، والأعمالُ لا يُشكُّ في زيادتِها ونقصانِها، بدليلِ أنَّ مِن النَّاسِ مَن يُصلِّي جميعَ الصَّلواتِ المكتوبةِ، ومنهم مَن يُصلِّي بعضَها، ولا قائلَ ببطلانِ ذلك البعضِ الذي صلَّاه، ومنهم مَن يصومُ رمضانَ كلَّه، ومنهم مَن يصومُ نصفَه، ومنهم مَن يصومُ ثُلُثَه، وصومُ الجميعِ صحيحٌ، وقِسْ عليهما جميعَ الفرائضِ والنوافلِ.

والإيمانُ ليس كذلك، فإنَّ إيمانَ مَن آمن ببعضِ المؤمَنِ به ليس بإيمانٍ صحيحٍ، بل هو باطلٌ كصومِ مَن صام بعضَ يومٍ واحدٍ ثمَّ أفطر.

وما رواه أنسٌ رضي اللهُ تعالى عنه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «لو وُزِنَ إيمانُ أبي بكرٍ رضي اللهُ تعالى عنه مع إيمانِ الخلائقِ، لَرَجَحَ إيمانُ أبي بكرٍ». فالمرادُ برجحانِه من جهةِ النُّورِ والضِّياءِ، وقد مرَّ أنَّ الآياتِ الدَّالةَ على اتِّصافِ الإيمانِ بالزِّيادةِ والنُّقصانِ، مُؤَوَّلةٌ بزيادةِ أنوارِه وثمراتِه من الثَّوابِ والإحسانِ، وإشراقِ نورِه في القلبِ.

وذهب بعضُ العلماءِ: أنَّه لا يزيدُ ولا ينقصُ من جهةِ المؤمنِ به، ويزيدُ وينقصُ من جهةِ اليقينِ والتَّصديقِ؛ لأنَّ مَن قال آمنتُ باللهِ وبما جاء من عندِ اللهِ، وآمنتُ برسولِ اللهِ وبما جاء به، فقد آمن بجميعِ ما يجبُ الإيمانُ به، ومَن آمن ببعضِ ما يجبُ الإيمانُ به، بأن آمن باللهِ وملائكتِه وكتبِه ورسلِه، ولم يؤمنْ باليومِ الآخرِ فهو كافرٌ، ومَنْ لم يؤمنْ باللهِ ورُسُلِه وآمن بغيرِهما فهو كافرٌ أيضًا؛ إذ لا فرقَ بين مَن يؤمنُ ببعضِ المُؤمَنِ به، وبين مَن يكفرُ بكلِّ المؤمَنِ به في كونِهما كافرين حقًّا.

اعلمْ أنَّ الإيمانَ على جارحتَيْن القلبِ واللِّسانِ، ولا ينفعُ القلبُ بغيرِ اللِّسانِ إلا مِن الأبكمِ والأخرسِ، لتعذُّرِه عليهما، ويكتفي منهما بما يمكنه من الإشارةِ

ونحوِها. وكذلك اللِّسانُ لا ينفعُ بغيرِ القلبِ، على كلِّ حالٍ، فهو المعرفةُ بالقلبِ بشرطِ الإقرارِ باللِّسانِ.

والمعرفةُ بالقلبِ اعتقادُ العبدِ أنَّ اللهَ تعالى واحدٌ، والإقرارُ باللِّسانِ هو تعبيرُه بلسانِه عمَّا في قلبِه، وهذا هو التَّوحيدُ الذي هو رأسُ الإيمانِ، فمَن أقرَّ بلسانِه أنَّه تعالى واحدٌ ولم يعرفْ بقلبِه أنه واحدٌ فهو منافقٌ، ومَن عرف اللهَ تعالى بقلبِه ولم يُقرَّ بلسانِه أنَّه واحدٌ فهو كافرٌ بحَسْبِ الظَّاهرِ. ومَن قال: إنَّ الإيمانَ على اللِّسانِ دونَ القلبِ فهو كرَّاميٌّ، ومَن قال: إنَّ الإيمانَ على القلبِ دون اللِّسانِ فهو جَهْمِيٌّ.

ولا يُقْضَى بِكُفْرٍ وَارْتِدَادٍ بعَهْرٍ أو بِقَتْلٍ واخْتِزَالِ

(لا) نافيةٌ، و(يُقضَى) مضارعُ «قضى» بمعنى حَكَمَ، وهو مبنيٌّ لما لم يُسمَّ فاعلُه، والباءُ في قولِه (بكُفْرٍ) للإلصاقِ، وهو مع مجرورِه في مقامِ الفاعلِ لـ«يُقضَى».

والكُفْرُ - بالضَّمِّ - مقابلُ الإيمانِ، وأصلُه المأخوذُ منه الكَفْرُ - بالفتح - مصدرٌ بمعنى السَّتْرِ، يُقال: كَفَر يَكْفُر من باب قَتَلَ يَقْتُلُ.

وما في «الصِّحَاحِ» من أنَّه من باب ضَرَبَ يَضْرِبُ، فالظَّاهرُ أنَّه غيرُ صحيحٍ، وشاع استعمالُه في سَتْرِ النِّعمةِ خاصةً، ويُستعملُ في مقابلِ الإيمانِ؛ لِما فيه مِن سَتْرِ الحقِّ وإنكارِ نِعَمِ الرَّبِّ[1].

---

(١) كذا نقل المصنِّف عن الشهاب في حاشيته (١: ٢٦٤)، ومثلُه نقل صاحب التاج (كفر) عن شيخه. وما ذكره الجوهري أقرَّه الرازي في مختار الصحاح، وكذلك صاحب اللسان (كفر). =

واختلف المتكلّمون في تعريفِ الكفرِ الشَّرعيِّ الغيرِ التَّبعيِّ على طَرْزِ اختلافِهم في تعريفِ الإيمانِ: فذهب الشافعيةُ رحمهم اللهُ تعالى: إلى أنَّه إنكارُ ما عُلِمَ مجيءُ الرَّسولِ ﷺ به وعرَفَهُ بشهرتِه الخواصُّ والعوامُّ[١]. وذهب ساداتُنا الحنفيةُ رضي الله تعالى عنهم: إلى أنَّه إنكارُ ما قُطِعَ بثبوتِه من غيرِ اشتراطِ بلوغِ العلمِ به حدَّ الضَّرورةِ[٢]. وفي «المواقفِ»[٣]: الكفرُ عدمُ تصديقِ النبيِّ ﷺ في بعضِ ما عُلِمَ مجيئُه بالضَّرورةِ.

(وارتدادٍ) بالخفضِ عطفٌ على كفرٍ، وهو الخروجُ عن دينِ الإسلامِ والدُّخولُ في غيرِه من الأديانِ.

= قال الزبيدي: قلت: لا غلطَ، والصوابُ ما ذهب إليه الجوهري والأئمة، وتبعهم المصنِّف ـ يعني صاحب القاموس ـ وهو الحقُّ، فالكفرُ الذي بمعنى السَّتْرِ بالاتفاقِ من بابِ ضَرَبَ، وهو غيرُ الكفرِ الذي ضد الإيمانِ، فإنه من بابِ نصر، والجوهري إنما قال في الكفرِ الذي بمعنى السَّتْرِ.

(١) والمعتمَدُ عند الشافعيةِ عدمُ إطلاقِ تكفيرِ مُنكِرِ المُجْمَعِ عليه، قال الإمام النووي في «الروضة» (٢: ١٤٦): ليس تكفيرُ جاحدِ المُجمعِ عليه على إطلاقِه، بل من جَحَد مُجمعًا عليه فيه نصٌّ، وهو من الأمورِ الظاهرةِ التي يشتركُ في معرفتِها الخواصُّ والعوامُّ كالصلاةِ وتحريمِ الخمرِ، ونحوهما فهو كافرٌ، ومَن جحد مجمعًا عليه لا يعرُفه إلا الخواصُّ، كاستحقاقِ بنتِ الابنِ السدسَ مع بنتِ الصُلْبِ ونحوه، فليس بكافرٍ.
قال: ومَن جحد مجمعًا عليه ظاهرًا لا نصَّ فيه، ففي الحُكمِ بتكفيرِه خلافٌ.

(٢) وهذا أمرٌ عظيمٌ، وكأنه لذلك قال ابنُ الهمام: يجب حملُه ـ أي: حملُ الإكفارِ ـ على ما إذا عُلم منكر ثبوتِه قطعًا؛ لأن مناطَ التكفيرِ التكذيبُ أو الاستخفافُ، ولا يردُ على أخذِ الإنكارِ في التعريف أنّ أهلَ الشرع حكموا على بعضِ الأفعالِ والأقوالِ بأنها كفرٌ، وليست إنكارًا من فاعِلها ظاهرًا؛ لأنهم صرَّحوا بأنها ليست كفرًا، وإنما هي دالةٌ عليه، فأقيم الدالُّ مُقامَ مدلولِه؛ حمايةً لحرمِ الدينِ، وصيانةً لشريعةِ سيدِ المرسلين ﷺ. يُنظر: «روح المعاني» (١: ١٢٩)، و«المسامرة في توضيح المسايرة» (ص٦٦٩).

(٣) يُنظر: «المواقف» (ص٣٨٨).

والباءُ في قولِه (**بعَهْرٍ**) للسببيَّةِ، وهو مع مجرورِه متعلِّقٌ بـ«يُقضى»، أي: لا يُحكمُ بكفرِ أحدٍ وارتدادِه عن الإسلامِ بِعَهْرٍ وهو الزِّنى أو بقتلِ مَن لا يحلُّ قتلُه من الذَّكرِ والأنثى.

(**واختزالِ**) أي: اقتطاع، فيحتملُ أنَّ المرادَ به قطعُ عضوٍ من شخصٍ بغيرِ مقتضى شرعيٍّ، ويحتملُ أنْ يرادَ به أخذُ مالِ الغيرِ غصبًا كان أو سرقةً، ويدخلُ في هذا مظالمُ الخلقِ أسرِها.

يعني بارتكابِ أحدِ المؤمنين الكبائرَ لا يُحكمُ بكفرِه ولا يُخلَّدُ في النَّارِ، وإن مات بغيرِ توبةٍ لقولِه تعالى: ﴿ **فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ** ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]. ولا شكَّ أنَّ الإيمانَ من أعمالِ الخيرِ، فإذا دخل المؤمنُ النَّارَ وخُلِّدَ فيها بسببِ ارتكابِه الكبائرَ متى يرى جزاءَ ذلك العملِ الذي لم يرَه قبل دخولِه فيها، لتعذُّرِه إذ ذاك؛ ولقولِه تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾ [التوبة: ٧٢]؛ ولقولِه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾ [الكهف: ١٠٧]، إلى غيرِ ذلك من الآياتِ الصَّريحةِ والأخبارِ الصَّحيحةِ.

على أنَّ جَعْلَ عقوبةِ الخلودِ في جهنَّمَ جزاءَ ارتكابِ الكبيرةِ ممَّا يُستبَعدُ من عَدْلِ الربِّ سبحانه؛ لأنَّ الخلودَ أشدُّ عقابٍ، واللائقُ بالعدلِ أن يكونَ أشدُّ العقابِ جزاءَ أشدِّ معصيةٍ، وأشدُّ المعاصي الكفرُ، فينبغي أن يكونَ جزاءه، وقد تقدَّم أنَّ مرتكبَ الكبيرةِ من المؤمنين لا يخرجُ عن كونِه مؤمنًا بارتكابِه ذلك حتى يستحقَّ الخلودَ في النَّارِ.

وأما قولُه تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ [النساء: ٩٣] الآية، فمجابٌ عنه: بأنَّ المرادَ من الخلودِ فيها المكثُ الطَّويلُ

لا الدَّوامُ الأبديُّ؛ لأنَّ الخلودَ كما أنَّه يُستعملُ بدوامِ البقاءِ يُستعملُ بمعنى المكثِ الطَّويلِ كما في هذه الآيةِ، ولتظاهرِ النُّصوصِ النَّاطقةِ بأنَّ عُصَاةَ المؤمنين لا يدومُ عذابُهم، أو هي محمولةٌ على أنَّ المرادَ ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ إن هو جَازَاه كما صرَّح به غيرُ واحدٍ على حدِّ قولِ الزَّاجرِ عن أمرٍ لمن يُريدُ فعلَه: إن فعلتَه فجزاؤكَ القتلُ والضَّربُ، ثمَّ إن لم يجازِه لم يكن ذلك منه كذبًا.

ويؤيِّده ما رواه أنسٌ رضي اللهُ تعالى عنه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «مَن وعدَه اللهُ على عملِه ثوابًا فهو مُنجزٌ له، ومَن أَوعدَه على عملِه عقابًا فهو بالخيارِ»(١). ومن أدعيةِ الأئمةِ الصادقين رضي اللهُ تعالى عنهم: يا مَن إذا وَعدَ وفى، وإذا تَوعَّدَ عفا. وذهب بعضٌ إلى أنَّ حكمَ الآيةِ للقاتلِ المستحلِّ، ولا شكَّ في كونِه كافرًا، فلا محلَّ للنزاعِ في الآيةِ.

والحاصلُ: أنَّ مذهبَ أهلِ الحقِّ من السَّلفِ والخلفِ، أنَّ مَن مات موحِّدًا دخل الجنَّةَ قطعًا على كلِّ حالٍ، فإن كان سالمًا من المعاصي كالصَّغيرِ والمجنونِ الذي اتَّصل جنونُه بالبلوغِ والتَّائبِ توبةً صحيحةً من الشركِ وغيرِه إذا لم يُحدِثْ معصيةً بعد توبتِه، والموفَّقُ هو الذي ما ألمَّ بمعصيةٍ قطّ. فجميعُ هذه الأصنافِ يدخلون الجنَّةَ ولا يدخلون النَّارَ أصلًا، لكنَّهم يَردُونَها على الخلافِ المعروفِ في الورودِ. والصَّحيحُ أنَّ المرادَ به المرورُ على الصِّراطِ وهو منصوبٌ على ظهرِ جهنَّمَ عافانا اللهُ من سائرِ الأهوالِ.

وأما مَن كانت له معصيةٌ كبيرةٌ، ومات من غيرِ توبةٍ، فهو في مشيئةِ اللهِ تعالى، فإن شاء عفا عنه وأدخله الجنَّةَ وجعله كالقِسْمِ الأولِ، وإن شاء عذَّبه بقدرِ ما يريدُه سبحانه وتعالى ثمَّ يُدخِلُه الجنَّةَ، فإنَّ عاقبةَ الذين آمنوا الجنَّةُ وإن عُذِّبوا.

---

(١) أخرجه أبو يعلى رقم (٣٣١٦)، والبزار رقم (٣٢٣٥).

وخَالَفَ في ذلك المعتزلةُ فقالوا: إنَّ اللهَ لا يغفرُ الكبائرَ من غيرِ توبةٍ، وأنت خبيرٌ أنَّ المغفرةَ من مقتضياتِ ذاتِه المقدَّسةِ لا لشيءٍ آخرَ من توبةٍ أو غيرِها.

وقولُه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] صريحٌ في الإطلاقِ فيما عدا الشِّركَ، وتقييدُه بالتَّوبةِ خلافُ الظَّاهرِ، والشِّركُ يكون بمعنى اعتقادِ أنَّ للهِ شريكًا إما في الربوبيةِ أو في الأُلوهيةِ، وبمعنى الكفرِ مطلقًا.

وقبولُه تعالى التَّوبةَ غيرُ واجبٍ عليه، لكنَّه سبحانه يقبلُها كرمًا منه وتفضُّلًا، لأنَّه أخبر عن نفسِه أنَّه يقبلُها، فعَلِمْنا أنَّه لا يَردُّ التَّوبةَ الصَّحيحةَ فضلًا منه على عبادِه.

وكثيرٌ من الذُّنوبِ تُذهِبُه الحسناتُ الماحيةُ، والمصائبُ المكفِّرةُ بفضلِه تعالى وكرمِه، فلا يُخلَّدُ في النَّارِ أحدٌ مات على التَّوحيدِ، ولو عمل من المعاصي ما عمل، كما أنَّه لا يدخلُ الجنَّةَ أحدٌ مات على الكفرِ، ولو عمل من أعمالِ البرِّ ما عمل.

هذا هو الحقُّ الذي تظاهرت أدلةُ الكتابِ والسنةِ وإجماعُ مَن يُعتدُّ به على حقِّيَّته، وتواترت النُّصوصُ المفيدةُ للعلمِ القطعيِّ بصحتِه.

فإذا ورد من الأخبارِ النَّبويةِ ما ظاهرُه مخالفٌ لهذا وجب تأويلُه قصدًا للجمعِ بين نصوصِ الشَّرعِ.

وذهب الخوارجُ إلى أنَّ مُرتكِبَ الكبيرةِ إذا مات غيرَ تائبٍ منها، فهو من الكفَّارِ المخلَّدين في النَّارِ، وقد حَبطَتْ أعمالُه الصَّالحةُ بالكفرِ؛ لأنَّ الإيمانَ عندهم مركَّبٌ من ثلاثةِ أجزاءٍ: الإقرارِ باللِّسانِ، والتَّصديقِ بالجنانِ، والعملِ بالأركانِ؛ أي: امتثالِ الأوامرِ واجتنابِ المناهي، فالمخلُّ بأحدِ هذه الثلاثةِ كافرٌ عندهم.

والمشهورُ عن المعتزلةِ أنَّهم يقولون بفسقِ مرتكِبِ الكبيرةِ، فلا يحكمون بإيمانِه ولا بكفرِه، بل يثبتون له منزلةً بين منزلتَيْن، إلا أنَّه عندهم مخلَّدٌ في النَّارِ.

وأنت تعلمُ أنَّ اللهَ لم يجعلْ من عبادِه إلا الكافرَ والمؤمنَ، قال عزَّ شأنُه: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢]. قد مرَّ عليك ذلك غير مرَّةٍ فتذكَّرْ.

وما حقَّقه التفتازانيُّ في «شرحِ المقاصدِ»[١]: أنَّ المحققين والمتأخرين منهم على أنَّ الكبائرَ مسقِطةٌ للطاعاتِ، وموجِبةٌ لدخولِ النَّارِ عند زيادةِ عِقَابِها على ثوابِها، ويُفوَّضُ العلمُ بذلك إلى اللهِ تعالى، فمَن خلط الحسناتِ بالسَّيئاتِ ولم يعلمْ غلبةَ الأوزارِ، لم يُحكَمْ عليه بدخولِ النَّارِ، وبزيادةِ الثَّوابِ يُحكَمُ بعدمِ دخولِه النَّارَ أصلًا، وقد حصل لهم اضطرابٌ فيما إذا استوى الثَّوابُ والعقابُ، وثبوتُ هذا كلُّه عندهم حسْبَ ما يدَّعون بالسَّمعِ، وأما بحسْبِ العقلِ فيجوزُ العفو عن الكبائرِ جميعِها، إلا عند الكعبيِّ منهم.

ومخالفةُ المعتزلةِ في هذه المسألةِ لأهلِ السنةِ نحو مخالفتِهم في مسألةِ الحُسنِ والقُبحِ، فإنَّ أهلَ السنةِ والجماعةِ ذهبوا إلى أنَّ الحسنَ والقبحَ ما حسَّنه الشَّارعُ وقبَّحه.

وذهب المعتزلةُ إلى أنَّ مِن الأفعالِ ما يُدرَكُ حُسْنُه وقُبْحُه بالعقلِ، كحُسْنِ الصِّدقِ النَّافعِ وقُبْحِ الكذبِ الضَّارِّ، ومنها ما لا يُدرَكُ حُسْنُه وقُبْحُه إلا بالشَّرعِ كحُسْنِ صومِ اليومِ التَّاسعِ من ذي الحجَّةِ وقُبْحِ صومِ عاشرِه.

ويُردُّ عليهم: بأنَّ الأفعالَ كلَّها مستندةٌ إلى اللهِ تعالى ابتداءً بلا واسطةٍ، ولا تأثيرَ لشيءٍ في شيءٍ، فلا تتَّصفُ بشيءٍ من الحسنِ والقبحِ لذاتِها ولا لصفتِها، فالصَّومُ مثلًا حَسَنٌ لأنَّ الشَّارعَ أمر به لا لذاتِ الصَّومِ ولا لصفتِه، وهو ما يترتَّبُ عليه من كَسْرِ الشَّهوةِ.

---

(١) يُنظر: «شرح المقاصد» (٢: ٢٣٨).

ومَـــن يَنْوِ ارْتِــدَادًا بَعْــدَ دَهْرٍ يَصِرْ عَنْ دِينِ حَقٍّ ذا انسِــلالِ

أي: مَن يقصدُ بقلبه **(ارتدادًا)** والارتدادُ: الخروجُ عن دينِ الإسلامِ، والدُّخولُ في غيرِه من الأديانِ كما تقدَّم.

(بعدَ دَهْرٍ) أي: بعد مُدَّةٍ طويلةٍ كانت أو قصيرةً، يكن ذلك البتةَ في الحالِ خارجًا **(عن دينِ حقٍّ)** أي: دينِ الإسلامِ، والدِّينُ: اسمٌ واقعٌ على الإيمانِ والإسلامِ والشَّرائعِ كلِّها، وقد يُطلقُ ويُرادُ به شريعةُ محمدٍ ﷺ، وقد يُطلقُ ويُرادُ به شريعةُ موسى عليه السَّلامُ، وقد يُطلقُ ويُرادُ به شريعةُ عيسى عليه السَّلامُ، وغيرهم من المرسلين عليهم السَّلامُ.

وهو: وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العقولِ باختيارِهم المحمودِ إلى ما هو الخيرُ بالذَّاتِ.

وعرَّفه بعضُهم: بأنَّه وضعٌ إلهيٌّ يدعو أصحابَ العقولِ إلى قبولِ ما هو عند الرَّسولِ، فإن كان وضعُه منسوبًا إلى اللهِ تعالى يُسمَّى دينًا، وإن كان منسوبًا إلى الرَّسولِ يُسمَّى ملَّةً، وإن كان منسوبًا إلى المجتهدين يُسمَّى مذهبًا.

وباتِّحادِ الدِّينِ والملَّةِ بالذَّاتِ واختلافِهِمَا بالاعتبارِ، صرَّح الخياليُّ وغيرُه[١] من المحقِّقين.

(ذا انسِلال) أي: صاحبَ انسلالٍ، وهو الخروجُ بخفيةٍ لامتناعِ اجتماعِ قصدِ الكفرِ والتَّصديقِ؛ لأنَّهما ضدَّان، والضِّدان لا يجتمعان، وإن لم يتلفظْ بكلمةِ كفرٍ

---

(١) يُنظر: «المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية» (ص٥٤)، تتمة لما قاله العلامة الخيالي: فإن الشريعةَ من حيث إنها تُطاع دينٌ، ومن حيث تُملى وتُكتب ملةٌ... إلخ.

لقيامِ الإجماعِ على كفرِ من رَضِيَ الكفرَ لنفسِه، وقد ارتضاه لنفسِه مَن قَصَدَه على سبيلِ العزمِ، لأنَّ العزمَ لا يتحقَّقُ إلا بعد تحقُّقِ الرِّضا، على أنَّ استدامةَ الإيمانِ الثَّابتِ بنصِّ القرآنِ من واجباتِ التَّصديقِ والإيقانِ، فلا شكَّ في كفرِ نافِيها بقصدِ منافيها ولو في المستقبلِ، ولا يكونُ مَن عَزَمَ على الإيمانِ من الكفَّارِ بمجرَّدِ العزمِ مؤمنًا من غيرِ تصديقٍ وإقرارٍ، كما يكونُ من عَزَمَ على الكفرِ من المؤمنين بمجرَّدِ العزمِ كافرًا، لامتناعِ تحقُّقِ ما عَزَمَ عليه الأوَّلُ بدون تحقُّقِهما، ولا كذلك ما عزَم عليه الثاني.

وبمجرَّدِ خطورِ الكفرِ للشَّخصِ لا يكفُرُ اتفاقًا؛ لأنَّ ذلك ليس في وسعِه، بل لا يخفى عجزُه عن دفعِه، على أنَّ الأخبارَ النَّبويةَ الصَّريحةَ في عدمِ التَّكفيرِ بمجرَّدِ الخطورِ كثيرةٌ.

منها: ما ثبت في صحيحِ مسلمٍ عن أبي هريرةَ رضي الله عنه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ اللهَ تجاوز عن أمَّتي ما وسوست به صدورُها ما لم تعلمْ به أو تتكلَّمْ»[1]. وهذا في مَن لم يوطِّنْ نفسَه على المعصيةِ، ولم يَصْحَب الخاطرَ عقدًا ولا نيَّةً ولا عزمًا بل مرَّ ذلك بفكرِه من غيرِ استقرارٍ. فإنَّ مَن عزَم على الكفرِ بقلبِه كفر من ساعتِه، إذ قَصْدُ الكفرِ كفرٌ وهو شِركٌ، فلا يُعفى عنه؛ لأنَّ اللهَ لا يغفرُ الشِّركَ بلا توبةٍ وإيمانٍ، وقد بتَّ الحكمُ على خلودِ مَن اتَّصف به، إذ لم يبعث اللهُ الأنبياءَ عليهم الصلاةُ والسلامُ من لَدُن آدمَ إلى أن ختم البعثةَ بنبيِّنا ﷺ إلا لدعوةِ الخلقِ إلى الحقِّ وسدِّ بابِ الكفرِ.

ومَن عزَم على المعصيةِ بقلبِه ووطَّن نفسَه عليها أَثِم وكُتِبَت عليه معصيةٌ، فإن عملَها كُتبت معصيةً أخرى، وإذا تركها خشيةَ اللهِ تعالى كُتِبَت له حسنةٌ.

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٢٠١)، باب: تجاوز الله عن حديث النفس. وكذلك أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٢٥٢٨)، باب: الخطأ والنسيان.

وليس الهمُّ بالثاني كالهمِّ بالأوَّلِ، وإن زعم المخالفون من المعتزلةِ والخوارج أنَّهما سواءٌ في كونِ كلٍّ منهما غيرَ معفوٍّ، لما تقدَّم من منعِ العفوِ في الأوَّلِ الـمُستدَلِّ عليه بمنطوقِ النَّصِّ القرآنيِّ، ولتحقُّقِ العفوِ بل الإثابةِ في الثاني، وقد جاء مصرَّحًا بهما في خبرٍ صحَّحه مسلمٌ عن ابنِ عباسٍ رضي اللهُ تعالى عنهما عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ اللهَ كتب الحسناتِ والسيِّئاتِ ثمَّ بيَّن ذلك، فمَن همَّ بحسنةٍ لم يعمَلْهَا، كتبها اللهُ عنده حسنةً كاملةً، وإنْ همَّ بها فعَمِلَها، كتبها اللهُ عنده عشرَ حسناتٍ إلى سَبْعِمئةِ ضعفٍ إلى أضعافٍ كثيرةٍ، وإنْ همَّ بسيِّئةٍ فلم يَعْمَلْها، كتبها اللهُ عنده حسنةً كاملةً، وإنْ همَّ بها فعَمِلَها، كتبها اللهُ سيئةً واحدةً»[(١)]. ومن ثَمَّ، قال في «شرحِ الوهبانيةِ»[(٢)]: مَن خطر له ما خاف أنْ يُظْهِرَه بلسانِه كان مثابًا؛ لأنَّه عينُ الإيمانِ. وفي «خلاصةِ الفتوى»[(٣)]: مَن خطر ببالِه ما يُوجِبُ الكفرَ لو تكلَّم به أو لم يتكلَّمْ وهو كارهٌ لذلك، فذاك محضُ الإيمانِ.

وقد ورد في هذا المعنى ما ثبت في «صحيحِ البخاريِّ» عن أبي هريرةَ رضي اللهُ تعالى عنه قال: جاء أناسٌ من أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ إلى رسولِ اللهِ ﷺ فسألوه: إنَّا

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٢٠٧)، باب: إذا همَّ العبد بحسنة.

(٢) وهو «تفصيل عقد الفرائد» وهو لأبي البركات عبد البر بن محمد بن محمد، سري الدين المعروف بابن الشحنة الحلبي المتوفَّى سنة (٩٢١هـ)، شرح منظومة «قيد الشرائد ونظم الفرائد» لعبد الوهاب بن أحمد المعروف بابن وهبان الدمشقي المتوفى سنة (٧٦٨هـ). يُنظر: «كشف الظنون» (٢: ١٨٦٥).

(٣) وهو كتابٌ مشهورٌ مُعتمَدٌ، ذكر في أوله: أنه كُتب في هذا الفن «خزانة الواقعات»، وكتاب «النصاب»، فسأله بعض إخوانه تلخيصَ نسخةٍ قصيرةٍ يمكن ضبطُها، فكتب «الخلاصة»، وهي للإمام طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري المتوفى سنة (٥٤٢هـ). يُنظر: «كشف الظنون» (١: ٧١٨)، و«الجواهر المضية» (١: ٢٢١).

نجدُ في أنفسِنا ما يتعاظمُ أحدُنا أن يتكلَّمَ به، قال: «أَوَقَد وجدتموه؟» قالوا: نعم، قال: «ذلك صريحُ الإيمانِ»[١].

ولَفْـظُ الكُفرِ مِنْ غَيرِ اعتقادٍ بِطَـوْعٍ رَدُّ دِيـنٍ بِاغْتِفَـالِ

(**لفظُ الكُفْرِ**) مبتدأٌ ومضافٌ إليه، والباءُ في (**بطوعٍ**) بمعنى «مع»، وهو مع مجرورِه متعلِّقٌ بالمبتدإ.

(**رَدُّ**) خبرُه، مضافٌ إلى (**دِينٍ**) والدِّينُ قد تقدَّم تعريفُه في البيتِ قبله.

(**باغتفالِ**) الباءُ الثانيةُ الدَّاخلةُ على اغتفالٍ للسببيَّةِ، يعني: إجراءُ الشَّخصِ لفظَ الكفرِ على لسانِه من غيرِ اعتقادِ كونِه كفرًا جاهلًا معناه، وما يترتبُ عليه باختيارٍ من نفسِه لا بإكراهِ غيرِه عليه ـ خروجٌ عن الدِّينِ ورجوعٌ عن اليقينِ بسببِ شِدَّةِ الغفلةِ ـ لتبدُّلِ إيمانِه بالإنكارِ بسبب ما أجرى على لسانِه من لفظِ الكفرِ.

وأنت خبيرٌ بما تقدَّم آنفًا من أنَّ الإيمانَ هو التَّصديقُ والإقرارُ على ما هو المختارُ لجماعةٍ من الفضلاءِ الأخيارِ، وبهذا أفتى أئمةُ الحنفيةِ رحمهم اللهُ تعالى حتى صرَّح غيرُ واحدٍ منهم بما حاصلُه: أنَّ مَن جرى على لسانِه لفظُ الكفرِ من غيرِ اعتقادِه ولا إكراه عليه غافلًا عن معناه، يكفُرُ عند عامةِ العلماءِ ولا يُعذَرُ بالجهلِ.

وذهب بعضُهم: إلى أنَّه معذورٌ بالجهلِ، فلا يكفُرُ.

قال بعضُهم: هذا هو الأصحُّ وعليه الفتوى.

والحاصلُ: أنَّ مَن تكلَّم بكلمةِ كفرٍ عالمًا أنَّها كلمةُ كُفرٍ غيرَ مُعتَقِدٍ معناها،

---

(١) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» رقم (١٢٨٤).

فالأكثرُ على كُفره، ومَن تكلَّم بكلمةِ كُفرٍ جاهلًا بكونِها كلمةَ كُفْرٍ، فهو غيرُ كافرٍ عند فرقةٍ؛ لأنَّه معذورٌ بالجهلِ، وكافرٌ عند أخرى غيرُ معذورٍ بالجهلِ.

والذي يليقُ أن يعوَّلَ عليه، ويصارُ في تحقيقِ البحثِ إليه أنَّ مَن نشأ مسلمًا في دارِ الإسلامِ أمكنه التَّحصيلُ من العلمِ ما يمنعُه من الوقوعِ في الكفرِ، فلا يُعذَرُ بالجهلِ. ومَن كان قريبَ عهدٍ بالإسلامِ أو نشأ بباديةٍ لم يخالطْ بها أحدًا، فهو معذورٌ لخفاءِ علمِ ذلك عليه. وهذا الاختلافُ فيمن تلفَّظ بالكفرِ من غيرِ اعتقادٍ ولا إكراهٍ. أما من تلفَّظ به مُكْرَهًا عليه فلا يكفُرُ اتفاقًا؛ لأنَّ شرائطَ الرِّدةِ كما ذكر في «البحرِ»(١) العقلُ، والصَّحو، والطَّوعُ. فلا تصحُّ ردَّةُ مجنونٍ، ومعتوهٍ، وموسوسٍ، وصبيٍّ لا يعقِلُ، وسكرانَ، ومكرهٍ عليها.

والإكراه حملُ الغيرِ على ما لا يريدُه، وهو مُلْجِئ وغيرُ مُلْجِئ، والكلامُ عليه مفصَّلٌ في كتبِ الفقهِ والأصولِ. فإذا تكلَّم بكلمةِ كُفرٍ مُكْرِهٍ لم يكفُرْ، وهذه رخصةٌ من اللهِ تعالى مَنَّ بها على عبادِه المؤمنين؛ حيث قال عزَّ من قائلٍ: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] الآية، أي: مذعنٌ منقادٌ من غيرِ ريبةٍ فيه وتردُّدٍ، وصحَّ عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «رُفع عن أمتي الخطأُ والنسيانُ وما أُكرهوا عليه»(٢). وفي «أحكام الجصاص»(٣): أنَّه يجبُ على الـمُكْرَهِ على الكُفْرِ إخطارُ أنَّه لا يريدُه، فإن لم يخطرْ ببالِه ذلك كَفَر.

وفي الإكراهِ على المعاصي كشربِ الخمرِ، وأكلِ الميتةِ ولحمِ الخِنزيرِ، فإنَّه

(١) يُنظر: «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» (٥: ١٢٩).
(٢) أخرجه الطحاوي في «شرح معاني الآثار» (٣: ٩٥)، وابن حبان رقم (٧٢١٩)، وأخرجه ابن ماجه رقم (٢٠٤٥)، والدارقطني (٤: ١٧٠).
(٣) يُنظر: «أحكام الجصاص» (٣: ١٩٢).

يباحُ للمُكْرَهِ فعلُه، بل قيل: يجبُ فعلُه عليه، إلا الإكراه على الزِّنا؛ لأنَّ الإكراهَ يُوجِبُ الخوفَ الشَّديدَ، وذلك يمنعُ من انتشارِ الآلةِ، فدَلَّ ذلك على وقوعِه بالاختيارِ لا على سبيلِ الإكراه.

وفي «الأشباهِ»(١): لا تصحُّ رِدَّةُ السَّكرانِ إلا الردَّةَ بِسَبِّ النبيِّ ﷺ فإنَّه يُقتلُ ولا يُعفى عنه.

والمرتدُّ لغةً كما في «درِّ المختارِ»(٢): هو الرَّاجعُ مطلقًا، وشرعًا الرَّاجعُ عن دينِ الإسلامِ.

وَرُكْنُ الرِّدةِ إجراءُ كلمةِ الكفرِ على اللِّسانِ بعد الإيمانِ، وهو تصديقُ محمدٍ ﷺ في جميعِ ما جاء به عن اللهِ تعالى، ممَّا عُلِمَ مجيئُهُ ضرورةً.

وهل هو فقط أو هو مع الإقرارِ؟ قولان:

أكثرُ الحنفيَّةِ على الثَّاني والمحقِّقون على الأوَّلِ، والإقرارُ شرطٌ لإجراءِ الأحكامِ الدنيويَّةِ، فمَن ارتدَّ عَرَضَ عليه الحاكمُ الإسلامَ استحبابًا على المذهبِ؛ لبلوغِه الدَّعوةَ فتُكشفُ شُبهتُه ويُحبسُ وجوبًا ـ وقيل: ندبًا ـ ثلاثةَ أيامٍ، يُعرَضُ عليه الإسلامُ في كلِّ يومٍ منها إنْ طلب المهلةَ، وإلا قُتل من ساعتِه، إلا إذا رُجي إسلامُه.

وفي «الأشباهِ»(٣): لو شَهِدوا على مسلمٍ بالردَّةِ وهو مُنكِرٌ، لا يُتعرَّضُ له لا لتكذيبِ الشُّهودِ العدولِ، بل لأنَّ إنكارَه توبةٌ ورجوعٌ.

يعني: فيُمتَنعُ القتلُ فقط، وتُثبَتُ بقيةُ أحكامِ المرتدِّ عليه كحَبْطِ العَمَلِ، وبطلانِ

(١) يُنظر: «الأشباه والنظائر» (ص١٥٨).
(٢) يُنظر: «الدر المختار مع حاشية ابن عابدين» (٤: ٢٢١).
(٣) يُنظر: «الأشباه والنظائر» (ص١٥٩).

وقفٍ، وبينونةِ زوجةٍ ولو فيما تُقْبَلُ توبتُه، وإلا قُتل كالردَّةِ لسبِّه النبيَّ ﷺ.

ويزولُ مُلْكُ المرتدِّ عن مالِه زوالًا موقوفًا، فإنْ أسلم عاد مُلْكُه، وإن مات أو قُتل على ردَّتِه، وَرِثَ كسبَ إسلامِه وارثُهُ المسلمُ ولو زوجتُه بشرطِ العدَّةِ بعد قضاءِ دَيْنهِ الذي استقرَّ بذمتِه في حالِ الإسلامِ.

والردَّةُ عند الحنفيةِ: تُبطِلُ الأعمالَ التي قبلَها، ولا يُقضى منها بعد الرُّجوعِ إلى الإسلامِ إلا الحجَّ.

وعند الشافعيةِ: إنَّ الردَّةَ لا تُحبِطُ العملَ السَّابقَ عليها ما لم يستمرَّ المرتدُّ على الكفرِ إلى المماتِ.

وارتدادُ الصَّبيِّ العاقلِ صحيحٌ كما تقدَّم كإسلامِه، فإنَّه يصحُّ اتِّفاقًا.

قيل: العاقلُ المميزُ هو ابنُ سبعٍ فأكثر، وقيل: هو الذي يعقلُ أنَّ الإسلامَ سببُ النَّجاةِ، ويميِّز الخبيثَ من الطَّيبِ والحلوَ من المرِّ، ويؤيدُ الأوَّلُ أنَّه ﷺ عرَضَ الإسلامَ على عليٍّ رضي الله تعالى عنه، وَسِنُّهُ سَبْعٌ فأسلم وكان يفتخرُ بذلك حتى يُنسَبُ إليه أنَّه قال:

سَـبَقْتُكُمُوا إلى الإسْـلامِ طُرًّا ... غُلامًـا مَا بَلَغْـتُ أَوَانَ حُلْمِي
وسُـقْتُكُمُوا إلى الإسْلامِ قَهْرًا ... بِصَارِمِ هِمَّتي وَقَنَاةِ[1] عَزْمِـي

ولا يُحكَمْ بكفرٍ حَالَ سُـكْرٍ ... بمـا يَهـذِي ويَلغُـو بِارْتِجَالِ

(لا) ناهيةٌ (ويُحكَمْ) يحتملُ أن يكونَ للغائبِ بالمثناةِ التَّحتيةِ، فيكونُ مبنيًّا للمجهولِ، ويحتملُ أن يكونَ للمخاطَبِ بالمثناةِ الفوقيَّةِ، فيكونُ مبنيًّا للمعلومِ. وقد وُجِدَ

---

(١) الأصح «سنانِ» كما جاء في «الدر» (٤: ٢٥٨).

في بعضِ النُّسخِ بالنونِ للمتكلِّمِ مبنيًا للمعلومِ، وأيًّا ما كان فهو مجزومٌ بـ«لا» الناهيةِ.

و(**بكفرٍ**) متعلِّقٌ بـ«يحكمُ» و(**حالَ**) المضافُ إلى (**سُكْرٍ**) منصوبٌ على الظرفيةِ.

والباءُ في قولِه (بما يَهذِي) للسببيَّةِ، و«ما» مصدريةٌ، و«يهذي» بفتحِ الياءِ وكسرِ الذالِ المعجَمةِ من الهذيانِ، وهو ما لا يُعقَلُ من الكلامِ ولا يُساقُ لتبيينِ المرامِ.

(**ويَلغُو**) من اللَّغوِ، وهو السَّاقطُ الذي لا يُعتدُّ به من كلامٍ وغيرِه.

(**والارتجال**) هو التَّكلمُ بالبديهةِ من غيرِ تهيئةٍ وفكرٍ وتأمُّلٍ وَرَوِيَّةٍ.

أي: لا يُحكمُ بكفرِ شخصٍ بسببِ جريانِ لفظِ الكفرِ على لسانِه وقتَ سُكْرِه من غيرِ قصدٍ ولا تأمُّلٍ عند اختلاطِ كلامِه، وعدمِ تمييزِه بين السَّماءِ والأرضِ، وعدمِ تفرقتِه بين الخيرِ والشَّرِ، ولا يبعدُ أن يكونَ هذا مرادَ المصنِّفِ رحمه اللهُ تعالى حسْبَ ما ينقدحُ في الذِّهنِ من فحوى عبارتِه.

ويحتملُ أنَّه أرادَ عدمَ تكفيرِه مطلقًا سواء ميَّز وفرَّق أم لا، كما قيل: أنَّه المشهورُ عن الحنفيةِ، ونقَلَه الفاضلُ علي القاري رحمه اللهُ تعالى عن ابنِ جماعةٍ وغيرِه[1].

لكنّ المعروفَ من كلامِ فقهائِهم رحمهم اللهُ تعالى التَّفصيلُ؛ حيث صرَّحوا في غيرِ موضعٍ بما حاصلُه: إنْ عَرَفَ السَّكرانُ خيرَهُ من شرِّه، ونفعَهُ من ضرِّه، فتلفَّظ بالكفرِ حُكِمَ بكفرِه وإلَّا فلا، وجعلوا من شرائطِ الرِّدَّةِ الصَّحوَ كما عرفتَ ممَّا مرَّ قريبًا.

والصَّحو: عبارةٌ عن حضورِ العقلِ وعدمِ غيبتِه بسكرٍ وغيرِه، فلا يكفُرُ غائبُ العقلِ بما يجري على لسانِه من لفظِ الكفرِ إلا بِسَبِّ النبيِّ ﷺ، فإنَّه يكفُرُ ويُقتَلُ حدًّا

---

(١) يُنظر: «ضوء المعالي شرح بدء الأمالي» (ص١٣٢)، و«درج المعالي» (ص١٥٤)، و«فتاوى قاضي خان» (٣: ٥١٨).

ولا تُقبَلُ توبتُه لظنِّ اعتقادِه ذلك وصدورِه منه في حالِ صَحْوِه، وأنَّه كان يُضْمِرُه؛ لأنَّ الخمرةَ تُبدي من أسرارِ شاربِها ما كان يَكتُمُه، فإذا غاب عن عقلِه بسُكْرِه لا يتمكَّنُ من سَتْرِ ما كان يُضْمِرُه ويخفيه من خبيثٍ وطيِّبٍ على حدِّ قولِ الشاعرِ:

الــرَّاحُ كالرِّيحِ إنْ مَــرَّتْ عَلى عِطْرٍ طَابَتْ وَتَخْبُثُ إنْ مَرَّتْ على الجَيفِ

على أنَّه حدٌّ، وسائرُ الحدودِ كالقتلِ والقذفِ ونحوِهما لا يسقطُ بالسُّكْرِ، لأنَّه معتدٌّ بسببِه؛ حيث شَرِبَ الـمُسكِرَ باختيارِه، فلا يُعذرُ به.

وأما من أُغمِيَ عليه أو جُنَّ فهو معذورٌ؛ لأنَّه لم يكن ذلك باختيارِه، بخلافِ السَّكرانِ، فإنَّ إتيانَه بما يُنكَرُ من قبيحِ الأفعالِ وفضيحِ الأقوالِ، كالعامدِ القاصدِ لذلك بعد سكرِه لتعمُّدِه ما يعلمُ أنَّه سببٌ له من شربِ الـمُسكرِ أو أكلِه، ومن ثَمَّ قالوا بوقوعِ طلاقِ السَّكرانِ وعِتْقِه، وإنَّه يلزمُه القِصاصُ لو قَتَل شخصًا، وكذا سائرُ الحدودِ، بل صرَّح غيرُ واحدٍ بأنَّه مؤاخذٌ بجميعِ أقوالِه وأفعالِه.

وأجابوا عمَّا رواه البخاريُّ ومسلمٌ[1] وغيرُهما من حديثِ حمزةَ بنِ عبدِ المطلبِ رضي اللهُ تعالى عنه: أنَّه كان لعليٍّ ناقتان أناخهما عند دارِ حمزةَ ليحملَ عليهما، فتذكَّرَ شيئًا نَسِيَه ورجع ليأتيَ به، وكان الحمزةُ في دارِه يشربُ وعنده قَيْنَةٌ تغنيه، فخرج ونحرَهُما وجبَّ سَنَاميهما ليأكلوه على شرابِهم، فأخبر عليٌّ رضي الله عنه رسولَ اللهِ ﷺ بذلك، فجاءه فلما رآه حمزةُ رضي اللهُ تعالى عنه صعَّد نظرَه إليه، وقال له: هل أنتم معاشرَ قريشٍ إلا عبيدٌ لأبي، فكلُّ ما لكم يحلُّ لي، فعرف رسولُ اللهِ ﷺ أنَّه سكرانُ زائلُ العقلِ، فانصرف ولم يؤاخِذْه، فيما قالَه في سكرِه، بأنَّ الخمرةَ كانت حين شربها حمزةُ رضي اللهُ تعالى عنه غيرُ محرَّمةٍ على المسلمين

(١) يُنظر: الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٤٠٠٣)، والإمام مسلم في «صحيحه» رقم (١٩٧٩)، باب: تحريم الخمر.

حتى نزلت الآيةُ فيها، فلم يكن فيما يجني شَارِبُها إثمٌ؛ لعدمِ تعدِّيه بتعاطي سببٍ محرَّمٍ، وكان حكمُ ما يصدرُ من شاربِها كحكمِ ما يصدرُ من الجناياتِ عن النَّائمِ، وشاربِ الدَّواءِ المزيلِ للعقلِ؛ بسببِ النومِ والشُّربِ للمساواة في الحِلِّ.

ومَـا الـمَعْدومُ مَرْئيًّا وَشَـيْئًا لِفِقْـهٍ لاحَ في يُمْـنِ الهِـلالِ

(**مَا**) نافيةٌ، بمعنى «ليس» و(**المعدومُ**) اسمُها و(**مرئيًّا**) خبرُها، واللامُ في قولِه (**لفقهٍ**) للتعليلِ، وهو مع مجرورِه متعلِّقٌ بمحذوفٍ.

ومعنى الفقهِ هنا: الفَهمُ، ويحتملُ أن يكونَ بمعنى الدَّليلِ و(**لاحَ**) بمعنى ظَهَرَ (**واليُمْنُ**) البركةُ[1]، وهو مضافٌ إلى (**الهِلالِ**) من إضافةِ الصِّفةِ إلى الموصوفِ.

---

(١) وإضافةُ يُمنٍ إلى الهلالِ من إضافةِ الصفةِ إلى الموصوفِ، أي: الهلالُ المباركُ، ومثلُه في أخلاقِ ثيابٍ على تأويلِ ثيابِ أخلاقٍ، أي: ليس المعدومُ شيئًا يرى لله تعالى، قلتُ ذلك جازمًا به لأجلِ فهمٍ أو دليلٍ ظَهَر لي في الهلالِ المباركِ.
وقد أشار الناظمُ بهذا إلى الاستدلالِ على ما ذكره بالقياسِ المسمّى عند المتكلمين إلحاقَ الغائبِ بالشاهدِ، فيُلحقون الباري جلّ وعلا بخلقِه في أشياء لم يرِدْ فيها نصٌّ، ولا بإلحاقِه بهم فيها نصٌّ.
وتقريرُ الدليلِ: أنّ الهلالَ قبل ما يزاد عليه من النورِ يومًا فيومًا مع كونه متحققَ الوجودِ إذا كان معدومًا لا يراه الناسُ، وإذا وجد رأوه، فغيرُ الهلالِ من المعدوماتِ في ذلك كهو، بل أَوْلى، إذ النورُ أوضحُ المبصراتِ، ولـمّا لم يرَ حلَّ عدمُه، رُؤي حال وجودِه علم أن علةَ الرؤيةِ هي الوجودُ، كما أن العلةَ في الشاهدِ الوجودُ، فكذا في الغائبِ؛ لأن العللَ لا تبدل في الشاهدِ والغائبِ، فالباري تعالى كخلقِه في ذلك.
ويسمون القياسَ المذكورَ تمثيلًا، وقد ضعّفه الإمامُ في «المحصول» وأتباعُه بما حاصلِه: أنه لا يفيد في مسائلِ هذا الفنِّ اليقين تمثيل خال عن الجامع، إذ لا مناسبةَ بين رؤيةِ الله ورؤية خلقِه. =

والهلالُ في اللغةِ: الصَّوتُ، وإنَّما سُمِّي به؛ لأنَّ النَّاسَ يرفعون أصواتهم عند رؤيته. أي: ليس المعدومُ بنوعَيْه الممتنعِ والممكنِ مرئيًّا للهِ تعالى.

أما الأولُ: وهو مستحيلُ الوجودِ واجبُ العدمِ، كشريكِ الباري سبحانه، واجتماعُ الضدَّين فبالاتفاقِ. وكذا لا يُطلَقُ عليه أنَّه شيءٌ؛ لامتناعِ ثبوتِه بوجهٍ من الوجوهِ، وتقرُّرِه في الخارجِ حالةَ العدمِ.

وأما الثاني: وهو ما يكونُ الوجودُ والعدمُ بالنِّسبةِ إليه سواءً.

فذهب أهلُ السنةِ والجماعةِ إلى عدمِ صِحَّةِ إطلاقِ لفظِ الشَّيءِ عليه، وأنَّه غيرُ مرئيٍّ أيضًا، لأنَّ المعدومَ المطلقَ، وهو ما لا يكونُ في الذِّهنِ ولا في الخارجِ نفيٌ محضٌ ليس بشيءٍ، وإنَّما تَطْرَأُ عليه الشَّيئيَّةُ إذا وجد بأحدِ الموجودَيْن الخارجيِّ أو الذهنيِّ.

واحتجَّ بعضُهم بما حاصلُه: أنَّ الشَّعْرَ الأسودَ بياضُه معدومٌ في الحالِ، فإن كان ذلك البياضُ مرئيًّا في الحالِ، فلا بدَّ من أن يكونَ اللهُ تعالى رائيًا له في هذا الشَّعْرِ أو في شَعْرٍ آخرَ.

= قلت: لكن قد تقوَّى بالأدلةِ النقليةِ كما ستطلع عليه. يُنظر: «تحفة الأعالي» (ص٨٠).
قال الشيخُ عبدُ الحميد التركمانيُّ حفظه الله ونفع المسلمين بعلمه: كتاب الإمامِ الرازيِّ هو «المحصل» راجعه (ص١٨٩-١٩١) ـ وأما «المحصول» ففي أصول الفقه ـ وكلامُه واردٌ في المسألةِ، وليس هو ممن ينكر الرؤيةَ، وإنما قصده بيان ضعفِ الدليلِ العقليِّ، ولأجلِه قال في «المحصل» (ص١٩١): «والمعتمدُ في المسألةِ الدلائلُ السمعيةُ»، وضعفُ الدليلِ العقليِّ مسلَّمٌ عند المحققين، والاعتمادُ على الدليلِ السمعيِّ هو اختيارُ الإمامِ الماتريدي. يُنظر: «كتاب التوحيد» للإمام الماتريدي (ص٧٧-٨٥)، و«شرح المواقف»، (٨: ١٢٩)، و«شرح العقائد النسفية» (ص١٢٦). قال هذا الكلام في تحقيقه لـ«ضوء المعالي» جعله الله من أهل المعاني (ص١٣٤).

أو لا في محلٍّ، فإن رآه في هذا الشَّعرِ، فقد رآه أسودَ وأبيضَ في حالةٍ واحدةٍ وهو محالٌ، وإن رآه في محلٍّ آخرَ، فيكونُ المتَّصفُ بالبياضِ في ذلك المحلِّ لا هذا، وإن رآه لا في محلٍّ فهو محالٌ، والمحالُ ليس بمرئيٍّ إجماعًا، على أنَّ نفيَ الشَّيئيَّةِ عنه واردٌ في كتابِ اللهِ تعالى قال عزَّ من قائلٍ: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩]، وكونُه مقيَّدًا في آيةٍ أخرى غيرُ مُنافٍ.

وأيضًا لا نسلِّمُ كونَه مرئيًّا لأجلِ عِلمٍ ظهر لنا في الهلالِ المباركِ، وهو الطَّالعُ أوَّلَ الشَّهرِ إلى ثلاثِ ليالٍ منه، ثمَّ يسمَّى قمرًا إلى ما بقي منه، لأنَّه لم يُرَ ما يزيدُ عليه من النُّورِ يومًا فيومًا حالةَ عدمِه قبلَ الطُّلوعِ، ولا شكَّ أنَّ النُّورَ أَظْهَرُ الأشياءِ المُبْصَرَةِ بالعينِ، وأوضحُ مرئيٍّ وأجلى منظورٍ، فإذا تعذَّرتْ رؤيَتُه عُلمَ بالضَّرورةِ أن انتفاءَ رؤيتِه لانتفاءِ عِلَّتِه وهي الوجودُ، لأنَّه شرطٌ في الرُّؤيةِ كما هو المحقَّقُ، ولأنَّه يلزَمُ من القولِ برؤيةِ المعدومِ القولُ بعدمِه وقِدَمِه. وفي قولِه تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ١٠٥] الآية، أدلُّ دليلٍ على أنَّ عَمَلَهم قبل الوجودِ غيرُ مرئيٍّ له تعالى.

وذهب المعتزلةُ إلى أنَّه مرئيٌّ للهِ تعالى، ويصحُّ إطلاقُ لفظِ الشَّيءِ عليه، وقالوا: إنَّ العالمَ مرئيٌّ للهِ تعالى قبل وجودِه في الأزلِ، حتى صرَّح غيرُ واحدٍ منهم بما نصُّه: إنَّ المعدومَ المطلقَ، إذا كان ممكنًا كان ثابتًا وشيئًا في الخارجِ حالةَ العدمِ، محتجِّين بما حاصلُه: أنَّ الرُّؤيةَ صفةٌ من صفاتِ اللهِ تعالى، فينبغي أن تكونَ كاملةً لا قاصرةً كسائرِ صفاتِه سبحانه، ولو لم يكن المعدومُ مرئيًّا لتطرَّق القصورُ في صفتِه هذه وهو منزَّهٌ عنه.

وأجاب بعضُ أجلّاء أهلِ السنةِ عمَّا احتجوا به: بأنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ القصورَ يتطرَّقُ هذه الصِّفة بعدمِ رؤيتِه تعالى المعدوم؛ لأنَّ الحريَّ بالدُّخولِ تحت صفاتِه تعالى ما لا يستحيلُ.

واحتجُّوا أيضًا بقولِه تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، والزَّلزلةُ: التَّحريكُ الشَّديدُ والإزعاجُ العنيفُ بطريقِ التَّكريرِ، بحيث يُزيلُ الأشياءَ عن مقارِّها ويُخرِجها عن مراكِزِها، وتكونُ يومَ القيامةِ على ما هو المرويُّ عن الحسنِ وعن السُّدِّيِّ أنَّها عند النَّفخةِ الثَّانيةِ، وقيامِ السَّاعةِ. ورُوي عن ابنِ عباسٍ رضي الله تعالى عنهما: أنَّ زلزلةَ السَّاعةِ قيامُها. وأخرج ابنُ المنذرِ وغيرُه عن علقمةَ والشعبيِّ، وعبيدِ بنِ عميرٍ، أنَّها تكونُ قبلَ طلوعِ الشَّمسِ من مغربِها، وعلى هذا فإضافتُها إلى السَّاعةِ[1]؛ لكونها من أماراتِها، وعن مقاتلٍ: أنَّها تكونُ قبلَ النَّفخةِ الأولى.

وأيًّا ما كان، فتقريرُ حجَّتِهم أنَّ إطلاقَ الشَّيءِ عليها مع أنَّها لم توجدْ بعدُ، دليلٌ على أنَّه يُطلقُ على المعدومِ.

والجوابُ: أنَّ إطلاقَه عليها، لِتيَقُّنِ وقوعِها وصيرورتِها إلى الوجودِ لا محالةَ، فهو مجازٌ لا حقيقةٌ تنزيلًا لها منزلةَ الموجودِ، لِصِدْقِ وعدِه تعالى، وأنَّ الآيةَ محمولةٌ على أنَّ زلزلةَ السَّاعةِ تكونُ شيئًا بعدَ وجودِها وتحقُّقِها.

وكونُ رؤيةِ الأوَّلِ من قِسْمَي المعدومِ ممنوعةً اتفاقًا يقتضي أنَّها ممتنعةٌ في القِسمِ الثاني من أقسامِه أيضًا المعدومِ في الحالِ، لعدمِ تفاوتِ حالِ العدمِ من حيث هو هو بالرُّؤيةِ وعدمِها.

وفي «شرحِ العقائدِ»[2] للعلامةِ التفتازانيِّ: إنْ أُريدَ بـ«الشَّيءِ» الثَّابتِ على ما

(١) وإضافتُها إلى الساعةِ إما من إضافةِ المصدرِ إلى فاعلِه لكن على سبيلِ المجازِ في النسبة، كما قيل في قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ﴾ [سبأ: ٣٣]، لأنَّ المحرِّكَ حقيقةً هو الله تعالى، والمفعولُ الأرضُ أو الناسُ، أو من إضافتِه إلى المفعولِ، لكن على إجرائه مجرى المفعولِ به اتِّساعًا كما جاء في «الكتاب» من شواهد سيبويه (١: ١٧٥) في قوله: يا سارقَ الليلةِ أهلَ الدار.

(٢) يُنظر: «شرح العقائد النسفية» (ص١٠٩).

ذهب إليه المحقِّقون من أنَّ الشَّيئيَّةَ ترادفُ الوجودِ والثُّبوتِ، والعدمُ يرادفُ النفيَ، فهذا حكمٌ ضروريٌّ لم ينازعْ فيه إلا المعتزلةُ القائلون بأنَّ المعدومَ ممكنٌ ثابتٌ في الخارجِ. وإنْ أُريدَ أنَّ المعدومَ لا يُسمَّى شيئًا، فهو بحثٌ لغويٌّ مبنيٌّ على تفسيرِ «الشَّيءِ» أنَّه الموجودُ أو المعدومُ، أو ما يصحُّ أنْ يُعْلَمَ ويُخبَرَ عنه، فالمرجعُ إلى النَّقلِ، ويتبع مواردُ الاستعمالِ(١).

وَغَيْرَانِ الـــمُكَوَّنُ لا كَشَـــيءٍ مَـــع التَّكوينِ خُـــذْهُ لا كُتِحَالِ

(وغَيرانِ) تثنيةُ غيرٍ، والجمعُ أغيارٌ، ولا يجوزُ تثنيتُه ولا جمعُه عند سيبويه. قال ابنُ هشامٍ: ولم يوجدْ تثنيتُه ولا جمعُه إلا في كلامِ الـمُوَلِّدين، فتراهم يقولون: غيران وأغيارُ.

(الـمُكَوَّنُ) بفتحِ الواوِ اسمُ مفعولٍ، بمعنى الموجودِ (لا كشيءٍ) واحدٍ

---

(١) قد سبقني في هذا التعليقِ أخي الفاضلُ الشيخُ عبدُ الحميدِ التركمانيُّ في تحقيقِه لضوءِ المعالي فقال: إن ههنا مسألتين:
الأولى: هل يطلقُ على لفظِ «شيء» على المعدومِ، بغضِّ النظرِ عن حقيقةِ المعدومِ ما هو؟ فذهب الأشاعرةُ والماتريديةُ إلى أن لفظَ «شيء» حقيقةٌ في الموجودِ، ومجازٌ في المعدومِ. وذهب المعتزلةُ إلى أنه حقيقةٌ في ما يصح أن يعلمَ ويخبرَ عنه سواء كان موجودًا أو معدومًا، فالشيءُ عندهم حقيقةٌ يشمل الموجودَ والمعدومَ. وهذا بحثٌ لغويٌّ، والأمرُ فيه هينٌ.
المسألة الثانية: ما حقيقةُ المعدومِ، هل هو عدمٌ محضٌ ونفيٌ صرفٌ، أم له تحققٌ وثبوتٌ في الخارجِ. فذهب الأشاعرةُ والماتريديةُ إلى أن المعدومَ عدمُ محضٍ لا ثبوتِ له في الخارجِ. ووافقهم الفلاسفةُ. وذهب بعضُ المعتزلةِ إلى أن المعدومَ ثابتٌ في الخارجِ. وهذا بحثٌ معنويٌّ، وقد عدَّه العضدُ من أمهاتِ المسائلِ الكلاميةِ. يُنظر: «شرح العقائد النسفية» (ص٢٥١-٢٥٢)، و«النبراس على شرح العقائد» (ص٥٧٥)، و«شرح المواقف» (٢: ١٨٩-٢١٩).

(مع التَّكوينِ) لأنَّ مباينةَ السَّببِ للمُسَبَّبِ ممَّا لا يجهلُه ذو عقلٍ، ومغايرةَ الفعلِ للمفعولِ من المعلومِ بالبداهةِ كمغايرةِ القطعِ للمقطوعِ والقتلِ للمقتولِ؛ ولأنَّ التَّكوينَ ـ وهو المعنى الذي يعبَّرُ عنه بالفعلِ والخلقِ والتَّخليقِ والإيجادِ والإحداثِ والاختراعِ ونحوِ ذلك، ويُفَسَّرُ بإخراجِ المعدومِ من العدمِ إلى الوجودِ ـ صفةُ اللهِ تعالى، لإطباقِ العقلِ والنقلِ على أنَّه خالقٌ للعالَمِ مكوِّنٌ له، وامتناعِ إطلاقِ الاسمِ المشتَقِّ على الشَّيءِ من غيرِ أن يكونَ مأخذَ الاشتقاقِ وصفًا له قائمًا به.

ولأنَّ القولَ باتِّحادِهما، بمعنى: أنَّ أحدَهما عينُ الآخرِ يؤدِّي إلى القولِ بالمحالِ وهو قِدَمُ المكوَّنِ واستغناؤه عن الصَّانعِ، لِلُزومِ كونِ المكوَّن مُكوَّنًا ومخلوقًا بنفسِه لتَكَوُّنِه بالتَّكوينِ الذي هو عينُه، فلا يحتاجُ إلى صانعٍ.

ولا تعلُّقَ حينئذٍ للخالقِ سبحانه بالعالمِ، إلا أنَّه أقدمُ منه وقادرٌ عليه بلا صُنعٍ ولا تأثيرٍ فيه، وهذا لا يكفي في كونِه خالقًا والعالمُ مخلوقٌ له، على أنَّ التَّكوينَ إذا كان عينَ المكوَّنِ امتنع قيامُه بذاتِ اللهِ تعالى، فينبغي أن لا يكونَ سبحانه مكوِّنًا للأشياءِ، إذ لا معنى للمكوِّنِ إلا مَن يقومُ التَّكوينُ به، وهذا ممَّا لا شُبْهةَ في بطلانِه، ولا خفاءَ في فسادِه.

ثمَّ لا يخفى عليك أنَّه يلزمُ من إيجادِ العالمِ نفسِه مساواةُ وجودِه لعدِمه ورجحانِه عليه؛ لأنَّهما بالنِّسبةِ إليه على حدٍّ سواءٍ من غيرِ ترجيحٍ، فلو صحَّ أن يُوجِدَ العالمُ نفسَه لزمَ أنْ يكونَ الشَّيءُ مساويًا للآخرِ راجحًا عليه بلا سببٍ وهو محالٌ، فيجب أن يكونَ الذي أَوْجَدَ العالمَ غيرَه لا نفسَه، لافتقارِه إلى الغيرِ بالضَّرورةِ في تخصيصِه بالوجودِ دون العدمِ المساوي له.

وفي تخصيصِه بالمكانِ المخصوصِ من دونِ سائرِ الأمكنةِ، وفي تخصيصِه بالصِّفةِ المخصوصةِ دون سائرِ الصِّفاتِ، وهذه الأشياءُ كُلُّها متساويةٌ؛ لأنَّ وجودَه

مساوٍ لسائرِ المقاديرِ، فاختصاصُها وترجيحُها يدلُّ على أنَّ المرجِّحَ غيرُها وهو اللهُ تعالى.

ثمَّ إنَّ التَّكوين صفةٌ له تعالى زائدةٌ على القدرةِ والإرادةِ كما صرَّح أجلَّاءُ سادتِنا الحنفيةِ في غيرِ موضعٍ بما نصُّه: التَّخليقُ والتَّصويرُ والتَّرزيقُ والإحياءُ والإماتةُ وغيرُ ذلك ممَّا أُسند إلى اللهِ تعالى، كلٌّ منها راجعٌ إلى صفةٍ حقيقيةٍ أزليَّةٍ قائمةٍ بالذَّات هي التَّكوينُ.

وفسَّروه بما تقدَّم من أنَّه: إخراجُ المعدومِ من العدمِ إلى الوجودِ، وليس المرادُ نفسَ الإخراجِ؛ لأنَّه وصفٌ إضافيٌّ بين حادثٍ وقديمٍ، بل المرادُ مبدؤه.

وذهب المعتزلةُ إلى أنَّ التَّكوينَ والمكوَّنَ متَّحدان بمعنى: أنَّ التَّكوينَ عينُ المكوَّنِ، مستدلِّين كما نقله بعضُ الأفاضلِ بإطلاقِه عليه في قولِه تعالى: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ ﴾ [لقمان: ١١]؛ حيث أطلق الخلقَ وأراد المخلوقَ، وقالوا: لو لم يكن الخلقُ والمخلوقُ واحدًا لما أُطلق عليه. وأُجيب عمَّا استدلوا به: بأنَّ إطلاقَ الخلقِ على المخلوقِ لا يقتضي أنَّ الخلقَ عينُ المخلوقِ، لجوازِ أن يكونَ الإطلاقُ على سبيلِ المجازِ من قبيلِ إطلاقِ السَّببِ على المسبَّبِ(١).

(**خُذْهُ**) أي: خُذْ ما أفدتُك من أنَّ التَّكوينَ والمكوَّنَ متغايران.

(**لاِكتحال**) عَيْنِ بصيرَتِك من عَمَى الجهالةِ وغَشاوةِ الغفلةِ تنزيلًا لهذه المسألةِ منزلةَ ما يُكتَحَلُ به من الإثمدِ ونافعِ الدَّواءِ المتَّخَذِ لجلاءِ الأنظارِ من عَارِضِ الأكدارِ، وتنويرِ الأبصارِ لوفورِ الإبصارِ.

---

(١) يُنظر: زيادة توضيح في هذا الباب «شرح العقائد النسفية» (١٢٠)، و«شرح المقاصد» (٣: ١٢٤-١٢٥).

وإنَّ السُّـــحْتَ رِزْقٌ مِثْــلُ حِلٍّ   وَإنْ يَكْــرَه مَقــالي كُلُّ قــالِ

(السُّحْتَ) بضمٍّ أولِه وسكونِ ثانِيه لغةٌ فيه، وقرأ ابنُ كثيرٍ وأبو عمرو والكسائيُّ ويعقوبُ في الآيةِ «السُّحُتُ» بضمتَيْن، وهما لغتان، كالعُنُق[١].

وقرأ غيرُ هؤلاء «السَّحْت» بفتحٍ فسكونٍ على لفظِ المصدرِ على إرادةِ المسحوتِ كالصَّيدِ بمعنى المصيودِ، وقُرِئ «السَّحَت» بفحتَيْن، «والسِّحْت» بكسرِ السين[٢].

وأيًا ما كان فهو الحرامُ مطلقًا من سَحَتَه إذا اسْتَأْصَلَه، وسُمِّي الحرامُ سُحتًا ـ على ما ذكره الزجَّاجُ ـ لأنَّه يَعقِبُه عذابُ الاستئصالِ والبوارِ[٣].

وقال الجبائيُّ: لأنَّه لا بركةَ فيه لأهلِه، فيَهْلِكُ هلاكَ الاستئصالِ غالبًا.

وقال الخليلُ: لأنَّ في طريقِ كَسْبه عارًا فهو سُحْتُ مُرُوَّةَ الإنسانِ.

أخرج عبدُ بنُ حميدٍ وغيرُه عن عبدِ اللهِ بنِ عمرَ رضي اللهُ تعالى عنهما قال: قال رسولُ اللهِ: ﷺ «كلُّ لحمٍ نَبَتَ مِنْ سُحْتٍ فالنَّارُ أَوْلَى به»، قيل: يا رسولَ اللهِ، وما السُّحتُ؟ قال: «الرِّشوةُ في الحُكْمِ»[٤].

وأخرج عبدُ الرزاقِ عن جابرِ بنِ عبدِ اللهِ الأنصاريِّ رضي اللهُ تعالى عنه قال:

---

(١) يُنظر: «التيسير» (ص٩٩)، و«النشر» (٢: ٢١٦)، وقرأ بها أيضًا أبو جعفر.

(٢) ذكر هذه القراءات ابن خالويه في القراءات الشاذة (ص٣٢).

(٣) يُنظر: «معاني القرآن» للزجاج (٢: ١٧٧).

(٤) يُنظر: «الدر المنثور» (٢: ٢٨٤)، وأخرجه الطبري (٨: ٤٣٤)، وقوله: «كلُّ لحمٍ نبت من السحتِ فالنارُ أَوْلى به» له شاهدٌ من حديثِ جابرٍ رضي الله عنه عند أحمد رقم (١٤٤٤١)، وآخرُ من حديثِ كعبِ بنِ عجرة عند الترمذي رقم (٦١٤).

قال رسولُ اللهِ: ﷺ «هدايا الأُمَراءِ سُحْتٌ»[١].

وسُئل عمرُ بنُ الخطابِ رضي اللهُ تعالى عنه عن السُّحتِ فقال: إنَّما السُّحتُ أن يكونَ للرَّجلِ عند السُّلطانِ جاهٌ ومنزلةٌ، ويكونَ للآخَرِ إلى السُّلطانِ حاجةٌ، فلا يقضي حاجتَه حتى يُهدي إليه هديَّةً[٢].

وأخرج عبدُ بنُ حميدٍ عن عليٍّ كرَّم اللهُ وجهَه، أنَّه سُئل عن السُّحْتِ فقال: الرِّشا. فقيل له: في الحكمِ؟ قال: ذلك الكفرُ[٣]. وعن ابنِ مسعودٍ نحو ذلك[٤].

وأخرج ابنُ مردويه والديلميُّ عن أبي هريرةَ رضي اللهُ تعالى عنه قال: قال رسولِ الله: ﷺ «ستُّ خصالٍ من السُّحتِ: رشوةُ الإمامِ ـ وهي أخبثُ ذلك كلِّه ـ وثمنُ الكلبِ، وعَسْبُ الفحلِ، ومهرُ البغيِّ، وكسبُ الحجَّامِ، وحُلوانُ الكاهنِ»[٥].

والحاصلُ: أنَّ الحرامَ رزقٌ من اللهِ تعالى للعبادِ.

(مثلُ حِلٍّ) بكسرِ الحاءِ ـ أي: الحلالِ ـ إذ الرِّزقُ اسمٌ لما يسوقُه اللهُ تعالى إلى الحيوانِ فيأكُلُه، وذلك قد يكونُ حلالًا وقد يكون حرامًا.

---

(١) عزاه لعبدِ الرزاق السيوطيِّ في «الدر المنثور» (٢: ٢٨٤)، وأخرجه أيضًا ابن عدي في «الكامل» (١: ٢٨١)، والسهمي في «تاريخ جرجان» (ص٢٩٦).

(٢) يُنظر: «الدر المنثور» (٢: ٢٨٤).

(٣) المصدر السابق.

(٤) يُنظر: «سنن البيهقي» (١٠: ١٣٩).

(٥) أخرجه ابن حبان رقم (٤٩٤١) بذكر ثلاثةٍ: مهرِ البغيِ، وثمنِ الكلبِ، وكسبِ الحجامِ، وأخرجه الحارث كما في «بغية الباحث» رقم (٤٣٥) وزاد على الثلاثة: وضراب الفحل.
قال القرطبي في «تفسيره» (٧: ٤٨٧): والصحيحُ في كسبِ الحجَّامِ أنَّه طيبٌ، واستدل بحديثِ أنسٍ عند الإمامِ البخاريِّ رقم (١٩٩٦)، والإمام مسلم رقم (١٥٧٧)، ولفظ حديث ابن عباس: احتجم رسولُ اللهِ ﷺ وأعطى الحجَّام أجرَةً، ولو كان حرامًا لم يُعْطِه.

وذهب المعتزلةُ إلى أنَّ الحرامَ ليس برزقٍ وإليه ذهب الجصاصُ، واضطربوا في تفسيرِه، ففسروه تارةً بالمملوكِ الذي يأكُلُه المالكُ، وتارةً بما لا يمنعُ من الانتفاعِ به، وهذا لا يكونُ إلا حلالًا.

ويُردُّ على التَّفسيرِ الأوَّلِ: أنَّ ما تأكُلُه البهائمُ والطُّيورُ والوحوشُ من الدَّوابِّ لا يُسمَّى رزقًا، وقد سمَّاه اللهُ تعالى في كتابِه العزيزِ رزقًا حيث قال عزَّ من قائلٍ: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَاۚ كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [هود: ٦]، والدَّابةُ اسمٌ لكلِّ حيوانٍ ذي روحٍ ذكرًا كان أو أنثى عاقلًا أو غيرَه.

وعلى كِلَيْهِما أنَّ مَن لم يَتَغَذَّ إلا بالحرامِ مدَّةَ حياتِه لم يرزقْهُ اللهُ تعالى أصلًا، وهو مخالفٌ للآيةِ المتقدِّمة أيضًا.

وأما ما استدلّوا به: من أنَّ الرِّزقَ مُستَنِدٌ إلى اللهِ تعالى ولا رَازِقَ سواه، وأنَّ العبدَ يستحقُّ العِقَابَ بأكلِ الحرامِ، ولا يليقُ أنْ يكونَ ما يَستَنِدُ إلى اللهِ سبحانه وتعالى قبيحًا، وأنْ يستحقَّ العِقَابَ مرتكبُه.

فمجابٌ عنه: بأنَّه غيرُ قبيحٍ بالنِّسبةِ إليه جلَّ شأنُه؛ لأنَّه يفعلُ ما يشاءُ في مُلْكِه، ويحكمُ ما يريدُ في خلقِه، وأما استحقاقُهُم العقابَ على أكْلِه، فلسوءِ مباشرتِهم أسبَابَهُ باختيارِهم، على أنَّ الرِّزقَ عبارةٌ عن الغذاءِ المقدَّرِ للحيِّ المتغذيِّ، فما قدَّر اللهُ أن يكونَ غذاءً لحيوانٍ معيَّنٍ لا يصيرُ غذاءً لغيرِه سواء مَلَكَه أم لم يَمْلِكْه، إذ كلٌّ يستوفي رزقَ نفسِه حلالًا كان أو حرامًا، لحصولِ التَّغذِّي بكلَيْهِما.

وزعم القدريةُ: أنَّ الأرزاقَ منقسمةٌ، فمنها ما رزقه اللهُ تعالى للعبدِ وهو الحلالُ، ومنها ما رزقه العبدُ لنفسِه.

(**وإنْ يَكْرَه**) أي: يبغض (**مَقالي**) بفتحِ أوَّلِه مصدرٌ ميميٌّ مضافٌ إلى ياءِ المتكلمِ، بمعنى القولِ أو المقولِ.

(كُلُّ قالٍ) أي: كلُّ مبغضٍ، ومنه قولُه سبحانه وتعالى: ﴿لِعَمَلِكُم مِّنَ ٱلْقَالِينَ﴾ [الشعراء: ١٦٨]، وقولُه سبحانه: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى: ٣].

وفي الأجْداثِ عَـــنْ تَوْحِيدِ ربِّي سَـــيُبْلَى كلُّ شَـــخْصٍ بالسُّـــؤالِ

(**وفي الأجداثِ**) ظرفٌ لـ«يُبْلَى»، والأجداثُ جمعُ جَدَثٍ بجيمٍ، ومثلثة مفتوح الأوَّلِ والثَّاني، وهو القبرُ.

و(**عن توحيدِ**) من الجارِّ والمجرورِ متعلِّقٌ به أيضًا، وإضافةُ توحيدِ إلى (**ربِّي**) من إضافةِ المصدرِ إلى مفعولِه.

والربُّ في الأصلِ مصدرٌ بمعنى التَّربيةِ[1]: وهي تبليغُ الشَّيءِ إلى كمالِه بحسبِ استعدادِه الأزليِّ شيئًا فشيئًا، وقد مرَّ الكلامُ عليه.

و(**يُبْلَى**) فعلٌ مضارعٌ مبنيٌّ للمجهولِ، بمعنى يَختبرُ على حدِّ قولِه عزَّ وجلَّ: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢].

(**كلُّ شخصٍ**) من ذكرٍ وأنثى، و(**بالسُّؤالِ**) من الجارِّ والمجرورِ متعلِّق بـ«يُبْلى» أيضًا.

والمعنى: سيُختبَرُ كلُّ شخصٍ في قبرِه ومقرِّه عن ربِّه ودينِه ونبيِّه حسبَ منطوقِ النُّصوصِ المتواترةِ المعنى، وإن لم يبلغْ آحادُها حدَّ التَّواترِ.

منها: ما رواه البراءُ بنُ عازبٍ رضي اللهُ تعالى عنه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «المسلمُ إذا سُئل في القبرِ يشهدُ أنْ لا إلهَ إلا اللهُ وأنَّ محمدًا رسولُ اللهِ، فذلك قولُه

---

(١) وقيل: أصله ربَّاه رببه، فجعلت الباء ياءً. يُنظر: «حاشية الشهاب الخفاجي» (١: ٨٧).

تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

وفي روايةٍ نزلت في عذابِ القبرِ إذا قيل له: مَن ربُّك؟ وما دينُك؟ ومَن نبيُّك؟ فيقول: ربِّي اللهُ، وديني الإسلامُ، ونبيِّي محمد ﷺ (١).

فقد أخرج الطبرانيُّ في «الأوسطِ» وابنُ مردويه عن أبي سعيدٍ الخدريِّ رضي الله عنه قال: سمعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقولُ في هذه الآيةِ: ﴿ٱلْأَخِرَةِ﴾ هي: القبرُ، فإنَّه أوَّلُ منزلٍ من منازلِ الآخرةِ(٢).

ومنها: ما رُوي عن أنسٍ رضي اللهُ تعالى عنه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «إذا وُضع العبدُ في قبرِه وتولَّى عنه أصحابُه، وإنَّه ليسمعُ قَرْعَ نعالِهم، أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدِهما: مُنْكَرٌ والآخرُ نَكِير، فيُقْعِدَانِه فيقولان له: مَن ربُّك؟ فإن كان مؤمنًا، قال: اللهُ ربِّي، فيقولان له: ما كنتَ تقولُ في هذا الرَّجلِ؟ - يعني محمدًا ﷺ - فيقولُ: هو رسولُ اللهِ، فيقولان له: وما يدريك؟ فيقولُ: قرأتُ كتابَ اللهِ وآمنتُ به وصدَّقتُ، فعند ذلك ينادي منادٍ من السَّماءِ أنْ صَدَقَ العبدُ، وإنْ كان منافقًا أو كافرًا، فيقولان له: مَن ربُّك؟ فيقول: ها ها لا أدري، كنتُ أقولُ كما يقولُ النَّاسُ، فيقولان له: ما كنتَ تقولُ في محمدٍ ﷺ؟ فيقولُ: ها ها لا أدري، كنتُ أقولُ كما يقولُ الناسُ، فيقولان له: لا دَرَيْتَ ولا تَلَيْتَ، وينادي منادٍ من السَّماءِ أنْ كَذَبَ العبدُ»(٣) الحديث، إلى غيرِ ذلك من صحيحِ الأخبارِ، وصريحِ الآثارِ.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه» (٣: ٣٧٧)، وأخرجه بنحوه مرفوعًا الإمام أحمد رقم (١٨٥٧٥).

(٢) يُنظر: «المعجم الأوسط» رقم (٥٥٧٤)، وعزاه لابن مردويه السيوطي في «الدر المنثور» (٤: ٧٩).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (١٣٧٤)، باب: ما جاء في عذاب القبر.

وقد أجمع مَن يُعتدُّ بإجماعِه على حقّيته، ولا عبرةَ بمخالفةِ الجهميةِ وبعضِ المعتزلةِ، لكن ذهب بعضُ العلماءِ إلى أنَّ مُنْكَرًا ونَكِيرًا للكفَّارِ ولبعضِ المذنبين من المؤمنين؛ لإنكارِهما، وأما المطيعُ فمَلِكَاه مُبشِّرٌ وبَشِيرٌ.

وقال جماعةٌ من العلماءِ منهم الحليميُّ: لا يبعُدُ أنْ يكونَ ملائكةُ السُّؤالِ كثيرين، تُسمَّى فرقةٌ منهم مُنْكَرًا والأخرى نَكِيرًا، فيُبعثُ منهم إلى كلِّ ميِّتٍ اثنان، من كلِّ فرقةٍ واحدٌ، كما أنَّ الموكَّلَ عليه في حالِ حياتِه لكتابةِ ما يصدرُ عنه من العملِ اثنان مستدلِّين ببعضِ الأخبارِ.

قال العلّامةُ ابنُ القيمِ: إعادةُ الرُّوحِ إلى الجسدِ عند السُّؤالِ في القبرِ جاء مصرَّحًا بها في الأخبارِ، إلا أنَّها لا تحصلُ بها الحياةُ التي تقومُ بها الرُّوحُ بالبدنِ، وتدبّرُه، ويحتاجُ معها إلى الطَّعامِ والشَّرابِ ونحوِهما، وإنَّما إعادتُها لمجرَّدِ الامتحانِ، فيتمكَّنُ الميتُ من تعقُّلِ السُّؤالِ وردِّ الجوابِ.

وعن مجاهدٍ: إنَّ الرُّوحَ تثبتُ في القبورِ سبعةَ أيامٍ للسُّؤالِ، وخصَّ بعضُ النَّاسِ السُّؤالَ بهذه الأمَّةِ، وعليه فيحتملُ لورودِهم القيامةَ نقيِّين من دَرَنِ الآثامِ وأدناسِ السِّيئاتِ.

وعن الفقيهِ أبي الليثِ: تُجعَلُ روحُه في جسدِه كما كان في الدُّنيا ويجلسُ فيُسألُ، وهو الموافِقُ لقولِ كثيرٍ من العلماءِ.

وقال بعضُهم: يكونُ السُّؤالُ للرُّوحِ دون الجسدِ، وبه جَزَمَ ابنُ حَزْمٍ، وذهب ابنُ جريرٍ وجماعةٌ من الكرَّاميةِ إلى أنَّ السُّؤالَ في القبرِ على البدنِ فقط، بأن يخلقَ اللهُ فيه إدراكًا بحيثُ يسمعُ ويعلمُ ويلتذُّ ويَألمُ.

وقال بعضُهم: تدخلُ في جسدِه إلى صدرِه، وقال بعضُهم: تكونُ الرُّوحُ بين جسدِه وكفنِه.

وأما ما استدلَّ به المعتزلةُ على منع حياةِ الميتِ في القبرِ وسؤالِه فيه بقولِه تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]، زاعمين أنَّ الضَّميرَ الأوَّلَ في الآيةِ، وهو ضميرُ الجماعةِ، عائدٌ على أهلِ الدُّنيا، والضَّميرَ الثَّاني المؤنثَ الغائبَ «فيها» عائدٌ إلى الدُّنيا، ولو أُحيوا في القبرِ لذاقوا موتَتَيْن.

فمجابٌ عنه: بأنَّ الضَّميرَ الأوَّلَ عائدٌ على أهلِ الجنَّةِ، والضَّميرَ الثَّاني للجنَّةِ، والمعنى: لا يذوقُ أهلُ الجنَّةِ في الجنَّةِ الموتَ، فلا يكونُ نعيمُهم كنعيمِ أهلِ الدُّنيا زائلًا بالموتِ، فلا تفيدُ الآيةُ ما زعموه من انتفاءِ موتةٍ أخرى بعد المسألةِ وقبل دخولِ الجنَّةِ.

والغرضُ من قولِه: ﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ تأكيدُ كون الموتِ منفيًّا عن أهلِ الجنَّةِ فيها على سبيلِ التَّعليقِ بالمحالِ، بمعنى: أنَّ ذوقَهم الموتَ في الجنَّةِ محالٌ، ولو أمكن لذاقوا الموتةَ الأولى فيها.

وأما ما ذهب إليه الجبَّائيُّ وابنُه والبلخيُّ من إنكارِ تسميةِ الملكَيْن مُنْكَرًا ونَكِيرًا قائلين: إنَّ المنكرَ ما يصدرُ من الكافرِ عند تَلَجْلُجِهِ وقتَ السُّؤالِ، والنَّكيرَ عبارةٌ عن تقريعِ الملكَيْن له ـ فغيرُ معوَّلٍ عليه، لمخالفتِه النُّصوصَ الواردةَ بها وإجماعِ أجلّاءِ الأمَّةِ عليها.

وكذلك ما ذكره سراجُ الدينِ البلقينيُّ، والجلالُ السيوطيُّ من أنَّ سؤالَ الميتِ في القبرِ بالسِّريانيةِ.

وفي «شرحِ الشفاءِ»[1] لملا علي القاريِّ أقولُ: ولعلَّه مختصٌّ بالأممِ الماضيةِ لئلا يخالفَ ظواهرَ الأحاديثِ الواردةِ.

---

(١) يُنظر: «شرح الشفا» (١: ٥٠٢).

ويُشْبِهُ هذا قولَ ابنِ عبدِ البرّ: لا يُسألُ الكافرُ الصَّريحُ في قبرِه، بل يُعذَّبُ من غيرِ سؤالٍ، وإنَّما السُّؤالُ للمنافقِ.

والحاصلُ: أنَّه لا شبهةَ في تحقُّقِ السُّؤالِ من المقبورِ والحريقِ والغريقِ ومأكولِ الطيورِ ومُوَزَّعِ الأعضاءِ ومأكولِ السِّباعِ، كلٌّ في مقرِّه من جوفٍ وغيرِه إلا الشَّهيد، فإنَّه لا يُسأل في القبرِ، لِما روى النَّسائيُّ أنَّ رجلًا قال: يا رسولَ اللهِ ما بالُ المؤمنين يُفْتنون في قبورِهم إلا الشَّهيدَ؟ فقال عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «كفى ببَارِقَةِ السَّيفِ على رأسِه فتنةً»[1]، إلى غيرِ ذلك ممَّا ورد فيه.

والمرابطُ يومًا وليلةً في سبيلِ اللهِ تعالى، ومَن مات يومَ الجمعةِ وليلَتَها، ومَن داوم على سورةِ الـمُلكِ في حياتِه، والمبطونُ ـ وهو الـمُسْتَسْقى ـ على قولٍ، ومَن عِلَّتُه الإسهالُ على قولٍ.

ومَن مات فوُضِع في تابوتٍ ليُنقلَ إلى محلٍّ آخرَ، لا يُسألُ ما لم يُدفنْ كما صرَّح به جماعةٌ من فقهاءِ الحنفيةِ رحمهم اللهُ تعالى[2].

وأما الصَّغيرُ، فإنَّه يُسألُ، وبه جزم السيدُ أبو شجاعٍ حيث قال: إنَّ للصُّبيانِ سؤالًا، واعتمده جماعةٌ من العلماءِ[3]، لكن قال صاحبُ «البحرِ»[4]: لا يُسألُ، ونقله عن كثيرٍ من العلماءِ.

وقال الشيخُ أبو النصر القشيريُّ: ظواهرُ الأخبارِ تدلُّ على أنَّ الأطفالَ كالبالغين في سؤالِ القبرِ، فيكملُ لهم العقلُ ليعرفوا بذلك منزلَتَهم وسعادَتَهم، ويفهمون

---

(١) أخرجه الإمام النسائي في سننه رقم (٢٠٥٣)، باب: الشهيد.

(٢) يُنظر: «الفتاوى البزازية» (١: ٤٥٢٦)، كتاب الصلاة.

(٣) يُنظر: «شرح العقائد النسفية» (ص١٧٨).

(٤) يُنظر: «بحر الكلام» لأبي المعين النسفي (ص١٩٣).

الجوابَ عمَّا يُسألون، وقد صرَّح بذلك في قصةِ إبراهيمَ ابنِ النبيِّ عليهما الصَّلاةُ والسَّلامُ، حيث قال له عند تلقينِه، قل: اللهُ ربِّي، ورسولُه أبي، والإسلامُ ديني.

وقال صاحبُ «الروضةِ»[١] فيها وفي «الأذكارِ»: والصَّواب أنَّه لا يُلقَّنُ الطِّفلُ؛ لأنَّه لا يُسألُ وهذا أقربُ؛ لأنَّه لا يُعذَّبُ، والحديثُ في إبراهيمَ عليه السَّلامُ لم يثبتْ.

وأما المجنونُ فذهب جماعةٌ من العلماءِ إلى أنَّه مسؤولٌ في قبرِه، بأن يلهمَه اللهُ تعالى العقلَ فيُسألُ عن العهدِ الذي تقدَّم له في عالمِ الذَّرِّ كما رُوي عن الضَّحاكِ، وجَزَم به القرطبيُّ وتوقَّف به الفاكهانيُّ[٢]، وذهب جماعةٌ إلى أنَّه لا يُسأَلُ.

والصَّحيحُ أنَّ الأنبياءَ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ لا يُسألون كما جَزَم به النسفيُّ وغيرُه، لتحقُّقِ إيمانِهم في الدُّنيا، ولأنَّهم معصومون بالإجماعِ، وعن الصَّغائرِ على الأصحِّ.

وتعليلُ بعضٍ نفيَ السُّؤالِ عنهم بما حاصلُه: أنَّ غيرَ النبيِّ يُسألُ عن النَّبيِّ، وإذا سُئل هو ينبغي أن يُسألَ عن نفسِه، وهو ممَّا لا يُتصوَّرُ قطعًا.

قيل: فيه نظرٌ، وجهه جوازُ أنْ يُسألوا عن اللهِ تعالى وعن الأمَّةِ، بأن يقالَ لهم: على ماذا تركتم أمَمَكم، ومِن ثَمَّ استعاذ النبيُّ ﷺ على ما في الصَّحيحَيْن[٣] من عذابِ القبرِ وفتنتِه.

وأُجيب عنه: بأنَّ استعاذتَه ﷺ من ذلك تنبيهٌ لأمَّتِه على عِظَمِ إيلامِه وشدَّةِ إزعاجِه وإهَالَةِ هيئتِه للتَّحذيرِ من فعلِ ما يُوجِبُه، وتعليمٌ منه لأمَّتِه كيفيَّةَ ما يمكنُ

---

(١) وذلك أنه نقل استحبابَ تلقينِ الميتِ بعد الدفنِ، ثم قال: وأمّا الطفلُ ونحوه فلا يُلقَّن. والله أعلم. يُنظر: «روضة الطالبين» (١: ٦٥٥).

(٢) هو عمر بن علي اللخمي، تاج الدين الفاكهاني (٦٥٤-٧٣٤هـ). يُنظر: «الأعلام» (٥: ٥٦).

(٣) يُنظر: «صحيح» الإمام البخاري رقم (١٣٧٢)، باب: ما جاء في عذاب القبر.

حصولُ النَّجاةِ به، ولتقتدي به أمَّتُه في الاِستعاذةِ من ذلك، ولتبيينِ صفةَ الدُّعاءِ لهم وكون كلٍّ أحدٍ مفتقرًا إلى اللهِ تعالى.

وفي سؤالِ الجنِّ بعد الموتِ للعلماءِ قولان:

أحدُهما: أنَّهم يُسألون لدخولِهم تحتَ عمومِ النُّصوصِ الواردةِ عن النبيِّ ﷺ بذلك.

والثاني: أنَّهم لا يُسألون بناءً على تخصيصِ ما ورد في الإنسِ.

والذي يُعتمدُ عليه أنَّ الملائكةَ لا يُسألون، وإنْ جنحَ جماعةٌ من أهلِ العلمِ إلى خلافِه لما تقدَّم قريبًا من أنَّ الصَّحيحَ أنَّ الأنبياءَ لا يُسألون.

ولِلكفَّارِ والفُسَّاقِ يُقْضَى عذابُ القَبْرِ مِن سُوءِ الفِعالِ

(ولِلكفَّارِ) ظرفٌ لـ«يُقْضَى» المبنيِّ للمجهولِ من القضاءِ، بمعنى الحُكْمِ. والقضاءُ: وهو إتمامُ الشَّيءِ قولًا أو فعلًا، أو خبرٌ لـ«عذاب» مقدَّمٌ عليه. فيفيدُ حصرَ العذابِ المذكورِ في الكفَّارِ وبعضِ (الفُسَّاقِ) بناءً على ما وُجِدَ في نسخةٍ صحيحةٍ بدل «يُقضى» «بغضًا» بالباءِ الموحَّدةِ والغينِ المعجمةِ منصوبًا على الحاليةِ من الكفَّارِ، أي: مبغوضين، وفي نسخةٍ أخرى «بعض» بالعينِ المهمَلةِ بالخفضِ على البدليةِ من الفُسَّاقِ بدلُ بعضٍ من كلٍّ.

و(عذابُ) المضافُ إلى (القبرِ) مرفوعٌ على تقديرِ كونِه نائبًا عن الفاعلِ لـ«يُقضَى» على النسخةِ الأولى، ومبتدأٌ خبرُه الجارُّ والمجرورُ المتقدِّمُ عليه على الثَّانيةِ والثَّالثةِ.

(والفِعالِ) بكسرِ الفاءِ جمعُ فعلٍ، إذ مفتُوحُها مصدرٌ، وقيل: الكسرُ للشَّرِّ، والفتحُ للخيرِ.

يعني: إنَّ ثبوتَ عذابِ القبرِ للكفَّارِ وبعضِ الفجَّارِ ممَّن أراد اللهُ تعذيبَه، لسوءِ أفعالِهم وقبحِ اكتسابِهم، حقٌّ يجبُ اعتقادُه على كلِّ مسلمٍ.

ومن أكَلَتْهُ السِّباعُ أو الطيرُ أو مات في ماءٍ أو نارٍ أصابه ما يصيبُ المقبورَ من العذابِ. وقد أجمع المسلمون على ذلك مستدلِّين بقولِه تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، إذ لا ريبَ في كونِ الآيةِ واردةً في الموتى، وكونِ عذابِ يومِ القيامةِ فيها معطوفٌ على العذابِ الذي هو عَرْضُهم على النَّارِ غُدُوًّا وعَشِيًّا، والعطفُ دليلُ المغايرةِ، فتحقَّقَ كونُه غيرَهُ وليس غيرُه إلا ما يكونُ قبلَ البعثِ وهو عذابُ القبرِ، على أنَّ سياقَ الآيةِ مُؤْذِنٌ به؛ وبقولِه تعالى في حقِّ قومِ نوحٍ عليه السَّلامُ: ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا﴾ [نوح: ٢٥] إذ المرادُ منه عذابُ القبرِ؛ لأنَّ «الفاءَ» تكونُ للتَّعقيبِ بلا تراخٍ، والإغراقُ لا يكونُ إلا في الدُّنيا، فكذلك إدخالُ النَّارِ فيها على ما صرَّح به أهلُ التَّفسيرِ؛ وبقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «استنزهوا من البَوْلِ، فإنَّ عامَّةَ عذابِ القبرِ منه»[1]؛ وبما ثبت في «صحيحِ مسلمٍ» عن ابنِ عباسٍ رضي اللهُ عنهما أنَّ النبيَّ ﷺ مرَّ بقبرَيْن فقال: «إنَّهما يُعذَّبان وما يعذَّبان في كبيرٍ، أما أحدُهما فكان لا يَسْتَبْرِئُ من البَوْلِ ـ وفي روايةٍ لا يَسْتَنْزِه من البَوْلِ ـ وأما الآخرُ فكان يمشي بالنَّميمةِ»[2]؛ وبقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «القبرُ إما روضةٌ من رياضِ الجنَّةِ، أو حفرةٌ من حفرِ النِّيرانِ»[3]، إلى غيرِ

(١) أخرجه الإمام الدارقطني في «سننه» رقم (٤٦٤)، باب: نجاسة البول....

(٢) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (١١١-٢٩٢)، باب: الدليل على نجاسة البول.

(٣) أخرجه الإمام الترمذي في «سننه» رقم (٢٤٦٠)، والطبراني في «المعجم الأوسط» رقم (٨٦٠٨).

ذلك من الأدلَّةِ الواردةِ في الكتابِ والسنةِ.

وأنكره طائفةٌ من المعتزلةِ مستدلِّين بما حاصلُه: إنَّا نراقبُ الميتَ أيَّامًا لا نشاهدُ فيه شيئًا يدلُّ على الحياةِ والتَّعذيبِ، على أنَّ حُكمَهُ حكمُ الجمادِ في عدمِ الإدراكِ، والتَّحركُ بالحياةِ وتعذيبُ الجمادِ محالٌ!

والجوابُ: أنَّ عدمَ المشاهدةِ لا يدلُّ على عدمِ الوجودِ كما ثبت أنَّ جبرائيلَ عليه السَّلامُ كان يأتي النبيَّ ﷺ وينزلُ عليه الوحيُ بمحضرٍ من الصَّحابةِ رضي الله تعالى عنهم، والنبيُّ ﷺ يراه ويخاطبُه وهم لا يرَوْنه، على أنَّ تعاقبَ الملائكةِ فينا مُسَلَّمٌ بالاتفاقِ مع القطعِ بعدمِ رؤيتهم.

وقد أخبر اللهُ تعالى في كتابِه عن إبليسَ وجنودِه: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧]، ومن المعلومِ أنَّ النَّائمَ يدركُ أحوالًا من السُّرورِ والغمومِ والآلامِ في نفسِه، ونحن لا نشاهدُ ذلك منه.

والبرزخُ أوَّلُ منزلٍ من منازلِ الآخرةِ، وفيه تغيُّرُ العاداتِ وخَرْقُها، فيصحُّ أن يكونَ الميتُ حالَ مشاهدتِنا له، والقبرُ حالَ نظرِنا فيه؛ على غيرِ الحالةِ التي نشاهدُهما عليه ولم نشعرْ بشيءٍ كما هنالك، فإنَّ عالمَ البرزخِ ما وراء طَوْرِ العقلِ.

ولا حجَّةَ لهم في قولِه تعالى: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾ [غافر: ١١] الآية؛ إذ المرادُ من الإماتتَيْن في الآيةِ على ما صرَّح به غيرُ واحدٍ من المفسرين؛ الإماتةُ الأولى عند انخرامِ الأجلِ، والثَّانيةُ في القبرِ بعد الإحياءِ للسُّؤالِ، ومن الإحياءَيْن، الإحياءُ الأوَّلُ في القبرِ بعد الإماتةِ، والإحياءُ الثَّاني للحشرِ، إذ المقصودُ اعترافُهم بعد المعاينةِ بما غفَلوا عنه، ولذلك قالوا: «فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا»(١).

---

(١) قال أخي الفاضلُ الشيخُ عبدُ الحميد التركمانيُّ: إذ المعتزلةُ وكذا الشيعةُ يُثبتون عذابَ =

وذهب الكرَّاميَّةُ إلى جوازِ تعذيبِ الميتِ من غيرِ إعادةِ الرُّوحِ إلى جسدِه، بأن يُعَذَّبَ فاقدَ الحياةِ، وهذا ممَّا يخالفُ المنقولَ ويباينُ المعقولَ، إذ مَن لا شعورَ له بالعذابِ، ولا يدركُ آلام العقابِ لا معنى لتعذيبِه، ولا فائدةَ في تهديدِه، ولا ثمرةَ لإيقاعِ الآلامِ عليه.

ومن هنا، يُعلم فسادُ ما ذهب إليه بعضُ المتكلِّمين على ما ذكره في «شرحِ المواقفِ»[1]: من أنَّ الآلامَ تجتمعُ في أجسادِ الموتى وتتضاعفُ من غيرِ إحساسٍ، فإذا حُشروا أحسُّوا بها دفعةً واحدةً.

والحقُّ: أنَّ حياةَ البرزخِ ثابتةٌ لكلِّ مَن يموتُ من شهيدٍ وغيرِه.

= القبرِ، وإن نُسِبَ إليهم إنكارُه في عامةِ كتبِنا، فقد نقل القاضي عبدُ الجبارِ فيه إجماعَ الأمةِ، ثم قال: إلا شيء يُحكى عن ضرارِ بنِ عمرو، وكان من أصحابِ المعتزلةِ ثم التحق بالمجبرةِ، ولهذا ترى ابنَ الراونديِّ يشنعُ علينا ويقولُ: إن المعتزلةَ يُنكرون عذابَ القبرِ، ولا يُقِرّون به. يُنظر: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (ص٧٣٠)، و«الفائق في أصول الدين» لابن الملاحمي المعتزلي (ص٤٦٣-٤٦٤)، قال فيه: وذكر أصحابُنا أن الأخبارَ تواترت عنه عليه السلامُ في عذابِ القبرِ.

قال العلّامةُ التفتازانيُّ في «شرح المقاصد» (٣: ٣٦٢): اتفق الإسلاميون على حقيَّةِ سؤالِ منكرٍ ونكيرٍ في عذابِ القبرِ، وعذابِ الكفارِ وبعضِ العصاةِ فيه، ونسب خلافُه إلى بعضِ المعتزلةِ.

قال بعضُ المتأخرين منهم: حُكي إنكارُ ذلك عن ضرارِ بنِ عمرو، وإنما نسب إلى المعتزلةِ وهم براءٌ منه لمخالطةِ ضرار إياهم، وتبعه قومٌ من السفهاءِ المعاندين للحقِّ.

وأما مذهبُ الشيعةِ: يُنظر: «تجريد العقائد» للطوسي (١٥٧-١٥٨)، وفيه: وعذابُ القبر واقعٌ لإمكانِه وتواترُ السمعِ بوقوعِه. يُنظر: «إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت» للعبيدلي (ص٤٣٠)، و«الأسفار الأربعة» لملا صدرا (٩: ٣٠٣-٣٠٦).

(١) يُنظر: «شرح المواقف» (٨: ٣٧).

دُخُولُ النَّـــاسِ في الجنَّاتِ فَضْل مِــنَ الرَّحْمَنِ يــا أَهْــلَ الأَمَالي

(دخولُ النَّاسِ) مبتدأٌ ومضافٌ إليه من إضافةِ المصدرِ إلى فاعلِه على حدِّ قولِه تعالى: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]. وتخصيصُ النَّاسِ بالذِّكرِ مُؤْذِنٌ بعدمِ تحقُّقِ دخولِ غيرِهم من الجنِّ وسائرِ الحيواناتِ، لكنّ المعروفَ اختلافُ أهلِ العلمِ في حُكْمِ مؤمني الجنِّ.

قال قومٌ: ليس لهم ثوابٌ إلا نجاتَهم من النَّارِ، وتأوَّلوا قولَه تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٣١]. وإلى هذا ذهب أبو حنيفةَ رحمه اللهُ تعالى، وحكى سفيانُ عن ليثٍ قال: الجنُّ ثوابُهم أن يُجاروا من النَّارِ، ثم يُقال لهم: كونوا ترابًا نحو ما يُقال للبهائمِ.

وعن أبي الزِّنادِ قال: إذا قُضي بين النَّاسِ، قيل لمؤمني الجنِّ: عودوا ترابًا، فيعودون ترابًا، فعند ذلك يقولُ الكافرُ: يا ليتني كنتُ ترابًا.

ولا يُقال: إنَّ الجنَّ مخلوقون من النَّارِ، والنَّارُ لا تحرقُ النَّارَ بل تقوِّيها، فدخولُهم فيها لا يضرُّهم شيئًا؛ لأنَّ خَلْقَهُم من النَّارِ، بمعنى أنَّه يغلبُ عليهم ذلك، إذ ليسوا مخلوقين من نارٍ محضةٍ، فلا يأبى تضرُّرهم بها؛ لأنَّ حقيقةَ النَّارِ لم تُبقِ فيهم على ما هي عليه قبل خلقِهم منها وذلك كالتُّرابِ في الإنسِ، فإنَّهم خُلقوا من طينٍ ويتضرَّرون به؛ لأنَّ حقيقةَ الطِّين لم تُبقِ فيهم على ما هي عليه قبل خلقِهم منها، على أنَّ المخلوقَ من نارٍ هو البدنُ، والمعذَّبُ هو الرُّوحُ وليست مخلوقةً منها، وعذابُ الرُّوحِ في قَالَبِ ناريٍّ معقولٍ كعذابِها في قَالَبِ طينيٍّ.

ثمَّ إنَّه قد قيل: بأنَّ النَّارَ قد تكونُ أقوى من نارٍ أخرى، فالأقوى تُبطِلُ ما دونها.

وقال آخرون: يكونُ لهم الثَّوابُ في الإحسانِ كما يكونُ عليهم العقابُ في الإساءةِ كالإنسِ، وإليه ذهب مالكٌ وابنُ أبي ليلى(١).

ونقل جريرٌ عن الضَّحّاك: أنَّ الجنَّ يدخلون الجنَّةَ ويأكلون ويشربون.

وذكر النَّقَّاشُ في «تفسيرِه» حديثًا أنَّهم يدخلونها، فقيل له: هل يصيبون من نعيمِها؟ قال: يُلْهِمُهُم اللهُ تسبيحَه وذِكْرَه، فيصيبون من لَذَّتِه ما يصيبُه بنو آدمَ من نعيمِ الجنَّةِ.

وقال أرطاةُ بنُ منذر: سألتُ ضمرةَ بنَ حبيبٍ: هل للجنِّ ثوابٌ؟ قال: نعم، وقرأ ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَآنٌّ﴾ [الرحمن: ٧٤]، فالإنسيَّاتُ للإنسِ، والجنيَّاتُ للجنِّ.

وقال عمرُ بنُ عبدِ العزيزِ رحمه اللهُ: إنَّ مؤمني الجنِّ حولَ الجنَّةِ في رياضٍ ورحابٍ، وليسوا فيها.

وحكى بدرُ الدينِ الحنفيِّ عن الكتابِ المسمّى بـ«آكامِ المرجان في أحكامِ الجان»(٢) أربعةَ أقوالٍ عن العلماءِ في دخولِ الجنِّ الجنَّةَ:

أحدها: أنَّهم يدخلونها ويصيبون من نعيمِها ما يصيبُ الإنس، ونقله عن أكثرِ العلماءِ.

الثاني: لا يدخلونها، بل يكونون حولها.

الثالث: أنَّهم يكونون على الأعرافِ.

الرابع: التَّوقفَ في شأنِهم.

---

(١) يُنظر: «شرح صحيح مسلم» للنووي (٤: ١٦٩).

(٢) يُنظر: «آكام المرجان في أحكام الجان» (ص٧٤-٧٥)، الباب الرابع والعشرون، في بيان دخول مؤمني الجن الجنة.

وعن مجاهدٍ: أنَّهم يدخلونها، إلا أنَّهم لا يأكلون ولا يشرَبون فيها، بل يُلهَمون من التَّسبيحِ والتَّقديسِ اللائقِ بذاتِ اللهِ تعالى، فيجدون في ذلك من اللَّذةِ ما يجدُه أهلُ الجنَّةِ من لذَّةِ الطَّعامِ والشَّرابِ.

وذهب الحارثُ المحاسبيُّ: إلى أنَّا نراهم إذ ذاك، وهم لا يَرَوْنَنا عكسَ ما كانوا عليه في الدُّنيا.

وتوقف أبو حنيفةَ رحمه اللهُ تعالى في دخولِ أطفالِ المشركين الجنَّةَ(١).

وذهب جماعةٌ إلى أنَّهم يدخلونها، منهم الإمامُ النوويُّ حيث صرَّح في «شرحِه»(٢) على صحيحِ مسلمٍ: بأنَّ الصَّحيحَ أنَّ أطفالَ المشركين من أهلِ الجنَّةِ.

وقالت المعتزلةُ: إنَّهم لا يعذَّبون بل هم خَدَمُ أهلِ الجنَّةِ، لقولِه تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: ٥٤]. وإلى كونِهم خُدَّامًا لأهلِ الجنَّةِ ذهب جماعةٌ منَّا لما أخرجه الترمذيُّ وابنُ عبدِ البرِّ عن أنسٍ رضي اللهُ عنه قال: سألنا رسولَ اللهِ ﷺ عن أولادِ المشركين، فقال: «هم خُدَّامُ أهلِ الجنَّةِ»(٣). والأكثرُ على أنَّهم لا يدخلونها وحَكَمُوا لهم بالنَّارِ تبعًا لآبائِهم، لقولِه تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧]؛ ولما رُوي أنَّ خديجةَ رضي اللهُ تعالى عنها سألت النبيَّ ﷺ عن أطفالِها الذين ماتوا في الجاهليةِ؟ فقال: «هم في النَّارِ»(٤).

---

(١) يُنظر: «المسامرة في توضيح المسايرة» (ص٥٨١).

(٢) يُنظر: «شرح صحيح الإمام مسلم» (١٦: ٢٠٧).

(٣) يُنظر: «نوادر الأصول في أحاديث الرسول» (١: ٣١٤)، و«الاستذكار» (٣: ١١٣).

(٤) يُنظر: «مسند الإمام أحمد» رقم (١١٣١)، وهو من زيادات عبد الله بن أحمد على المسند، وفي إسناده محمد بن عثمان، قال الذهبي في «الميزان» (٣: ٦٤٢): لا يُدرى من هو، فتّشت عنه في أماكن، وله خبرٌ منكرٌ، ثم ساق هذا الحديثَ. =

وقيل: مَن عَلِمَ اللهُ تعالى منه الإيمانَ والطَّاعةَ عند تقديرِ بلوغِه، فهو في الجنَّةِ ومَن عَلِمَ منه الكفرَ والعصيانَ، فهو في النَّارِ.

وقيل: إنَّهم في برزخٍ بين الجنَّةِ والنَّارِ.

وقيل: إنَّهم يُحشرون ثمَّ يصيرون ترابًا كالبهائمِ، واختاره شيخُ مشايخِنا الإمامُ الربانيُّ الفاروقيُّ السرهنديُّ قُدِّس سرُّه إلى غيرِ ذلك من الأقوالِ.

وعندي القولُ الذي ينبغي أن يكونَ المصيرُ إليه: إنَّ أطفالَ المشركين لا يُعذَّبون إذ لا تعذيبَ قبل التَّكليفِ، وهم لا يتوجَّه التَّكليفُ عليهم أصلًا، والعذابُ لا يُستَحقُّ إلا بالذَّنبِ، والعمومُ المستفادُ من قولِه تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩] كافٍ في الاستدلالِ به عليه.

وأما أطفالُ المسلمين، فالجمهورُ على القطعِ لهم بالجنَّةِ، ونقل جماعةٌ الإجماعَ عليه وقال بعضُ المتكلِّمين: لا يُقطعُ لهم بها كالمكلَّفين، كذا قاله الكرمانيُّ في «شرحِ البخاريِّ».

وما نقله بعضُ فقهاءِ الحنفيةِ من أنَّه: رُوي عن الإمامِ التَّوقفُ في شأنِ أطفالِ المسلمين، فمردودٌ على ناقلِه أو ذهولٌ من راويه.

قال النوويُّ: أجمع العلماءُ على أنَّ أطفالَ المسلمين من أهلِ الجنَّةِ، مستدلِّين لهم بقولِه تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١] الآية. فإنَّ المفسرين قالوا: إنَّ ذرِّيَّتهم عامٌّ يشملُ الصَّغيرَ والكبيرَ، فإنَّ اللهَ تعالى يُلحِقُ الأبناءَ الصِّغارَ بآبائِهم المؤمنين وإن لم يبلغوا زمنَ الإيمانِ، بأن ماتوا ولم

= وقال ابن الجوزي في «جامع المسانيد» كما في «كنز العمال» (٢: ٥١٢): في إسنادِه محمدُ ابنُ عثمانَ لا يقبل حديثُه، ولا يصح في تعذيبِ الأطفالِ حديثٌ.

يبلغوا التَّكليفَ فهم في الجنَّةِ مع آبائهم(١).

وأما الحديثُ الذي روته عائشةُ رضي الله عنها: تُوفِّيَ صبيٌّ من الأنصارِ، فقالت: طُوبى له عصفورٌ من عصافيرِ الجنَّةِ، لم يعملِ السوءَ ولم يُدْرِكْه. قال ﷺ: «أوَ غيرَ ذلك يا عائشةُ، إنَّ اللهَ خلق للجنَّةِ أهلًا، خلَقَهم لها وهم في أصلابِ آبائهم، وخلق للنَّارِ أهلًا خلَقَهم لها وهم في أصلابِ آبائِهم»(٢).

فمجابٌ عنه بجوابَيْن:

أحدهما: يحتملُ أنَّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ قال هذا قبل أن يَعْلَمَ أنَّ أطفالَ المسلمين في الجنَّةِ، فلمَّا عَلِمَه قال ﷺ: «ما من مسلمٍ يموتُ له ثلاثٌ من الولدِ لم يبلغوا الحِنْثَ إلا أدخله اللهُ الجنَّةَ بفضلِه ورحمتِه إيَّاهم»(٣)، إلى غيرِ ذلك من الأحاديثِ الواردةِ في هذا الشَّأنِ.

وثانيهما: أنَّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ نهاها عن المسارعةِ إلى القطعِ من غيرِ أن يكونَ عندها دليلٌ قاطعٌ.

و(**في الجنَّاتِ**) ظرفٌ للمضافِ، جمعُ جنَّةٍ، وفي كونِها واحدةً، والأسماءِ والصِّفاتِ المتعدِّدةِ جاريةً عليها أم متعدِّدةً خلافٌ؟ قال جمعٌ بالأوَّلِ، وجمعٌ بالثَّاني.

ومحلُّها كما قال أكثرُ العلماءِ فوقَ السَّمواتِ السَّبعِ وتحتَ العرشِ، بدليلِ قولِه عزَّ وجلَّ: ﴿عِندَ سِدۡرَةِ ٱلۡمُنتَهَىٰ ۞ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلۡمَأۡوَىٰٓ﴾ [النجم: ١٤-١٥]؛ وقولِه عليه الصَّلاةُ

---

(١) يُنظر: «روح المعاني» (١٤: ٣٣) و«البحر المحيط» (٩: ٥٧٠).

(٢) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٢٦٦٢).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (١٢٤٨).

والسَّلامُ: «سقفُ الجنَّةِ عرشُ الرحمنِ»(١).

قال الكلبيُّ وغيرُه: الجنَّاتُ أربعٌ، لقولِه تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ﴾ [الرحمن: ٤٦]، ومن دونِهما جنَّتان:

أحدهما: جنَّةُ عدنٍ وهي العليا، والثانية: جنَّةُ المأوى، والثالثةُ: جنَّةُ الفردوسِ، والرابعةُ: جنَّةُ النَّعيمِ.

وذهب جماعةٌ إلى أنَّها سبعٌ بإضافةِ جنَّةِ الخلدِ، ودارِ السَّلامِ، ودارِ الجلالِ إلى الأربعةِ المذكورةِ، والقولُ إنَّها سبعٌ يُروى عن ابنِ عباسٍ أنَّه قال به، وقد مرَّ عليك ذلك في محلِّه فتذكَّرْه.

وقال بعضُهم: إنَّ الجنانَ ثمانيةٌ؛ كلٌّ منها كعرضِ السَّمواتِ والأرضِ، قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، ورُوي عن جماعةٍ من الصحابةِ رضي اللهُ تعالى عنهم أنَّ اللهَ تعالى أراد بذكرِ العَرْضِ بيانَ سِعَتِها ولم يُرِدْ به العَرْضَ الذي هو خلافُ الطُّولِ، بمعنى: أنَّه تعالى لم يُرِدْ بذلك التَّقديرَ، ولكنَّه أراد به أنَّها أوسعُ شيءٍ رأيتموه، والعربُ تقولُ: بلادٌ عريضةٌ، أي: واسعةٌ.

وقيل: عَرْضُ الجنَّةِ كعرضِ سبعِ سمواتٍ وسبعِ أرضين، لو التصق بعضُها ببعضٍ. وفي ذِكْرِ العَرْضِ دون الطُّولِ تنبيهٌ على أنَّ طولَها لا يُدرَكُ ولا يُعرَفُ.

والقولُ بأنَّ المرادَ من العرضِ ما يُعرضُ من الثَّمنِ في مقابلةِ المبيعِ من قولِك: عرضتُ المتاعَ للبيعِ، والمعنى: أنَّ ثمنَها لو بِيعَت كثمنِ السَّمواتِ والأرضِ لِعِظَمِ

---

(١) الحديث بهذا اللفظ في «مسند الفردوس» للديلمي (٢: ٣٣٨) عن أنس، وعن أبي هريرة عند الإمام أحمد رقم (٨٤١٩)، وفيه: «... فإذا سألتم اللهَ فاسألوه الفردوسَ الأعلى، فإنه وسط الجنةِ وأعلى الجنةِ، وفوق عرشِ الرحمن...».

قدرِها، وأنَّه لا يساويها شيءٌ؟ فليس بشيءٍ؛ لأنَّه مع ما فيه من البُعْدِ مخالفٌ لما ذكرناه من الخبرِ المأثورِ عن جماعةٍ من الصَّحابةِ رضي اللهُ عنهم.

(**وفضْلٌ**) خبرٌ للمبتدإ المتقدِّمِ، وهو «دخول»، أي: تفضيلٌ، (**ومِنَ الرَّحمنِ**) متعلِّقٌ به أيضًا، والرَّحمنُ قد مرَّ الكلامُ عليه.

(**يا أهلَ الأمالي**) والآمالُ جمعُ أملٍ، ولو قال: يا أهلَ المعالي لكان أولى، يعني: أنَّ دخولَ المؤمنين من النَّاسِ في الجنانِ ليس بمحضِ صالحِ أعمالِهم وإنما هو بفضلِ اللهِ تعالى، كما أنَّ دخولَ الكفَّارِ في النَّارِ عدلٌ منه بدليلِ قولِه تعالى خبرًا عن أهلِ الجنَّةِ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [فاطر: ٣٥]؛ وقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ مخاطبًا للصَّحابةِ الكرامِ رضي اللهُ تعالى عنهم: «لن يدخلَ أحدُكم الجنَّةَ بعملِه ـ أي: على سبيلِ الاستقلالِ والسَّببيةِ التَّامةِ ـ قالوا: ولا أنت يا رسولَ اللهِ، قال: ولا أنا إلا أنْ يتغمَّدني اللهُ برحمتِه»[1] إلى غيرِ ذلك من الأدلةِ الصَّريحةِ في ذلك. فدخولُ الجنَّةِ ثابتٌ للمؤمنِ العاملِ وللمؤمنِ المفرِّطِ، إذ أصلُ الإيمانِ مُتكفِّلٌ بدخولِ الجنَّةِ فضلًا من اللهِ ورحمةً منه.

وذهب المعتزلةُ إلى أنَّه يجبُ إثابةُ المطيعِ كما تجبُ عقوبةُ العاصي على اللهِ تعالى، محتجِّين بأنَّ ما فعله من الطَّاعاتِ، فهو بالقدرةِ الحادثةِ، ولا يخفى بطلانُ ما احتجُّوا به على مَن قذف اللهُ نورَ الحقِّ في قلبِه.

وعلى تقديرِ كونِه مسلَّمَ الصِّحةِ، فإنَّ أداءَ العبدِ بطاعتِه شُكْرَ بعضِ ما أَنعَم اللهُ تعالى عليه في الدُّنيا متعذِّرٌ بالاتِّفاقِ، فمتى أدَّى شكرَ جميعِ نِعَمِه تعالى بطاعتِه، وفضل منها ما يَستحقُّ به على اللهِ تعالى الجنَّةَ؟

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في «مسنده» رقم (٩٨٣١)، والإمام البخاري برقم (٥٦٧٣)، والإمام مسلم برقم (٢٨١٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

نعم، جعل اللهُ الأعمالَ الصَّالحةَ أماراتٍ على دخولِ الجنَّةِ، حتى قال بعضُ العارفين: إذا أردتَ أن تعرفَ مقامَك، فانظرْ فيما أقامك.

ولا حجَّةَ لهم في قولِه تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الزخرف: ٧٢]؛ لأنَّ الآيةَ وإن دلَّت بحسبِ الظَّاهرِ على أنَّ دخولَ الجنَّةِ بالأعمالِ، لكن لا يُفهمُ منها وجوبُ ذلك عليه، على أنَّ طاعةَ العبدِ في الحقيقةِ من جملةِ تفضُّلِه تعالى عليه به اتفاقًا.

غايةُ ما في البابِ أنَّ أهلَ السنةِ يقولون نفسُها، والمعتزلةَ يقولون القدرةُ عليها، فثبت أنَّ الحقَّ ما عليه أهلُ السنةِ والجماعةِ من أنَّ اللهَ تعالى لا يجبُ عليه شيءٌ، ودخولُ الجنَّةِ والنَّارِ بفضلِه وعدلِه، فتختلفُ درجاتُ أهلِ الجنَّةِ حَسْبَ اختلافِ حسناتِهم، وتتفاوتُ دركاتِ أهلِ النَّارِ حَسْبَ تفاوتِ سيِّئاتِهم.

حِسَابُ النَّاسِ بَعْدَ البَعْثِ حَقٌّ فكونوا بالتَّحرُّزِ عن وَبَالِ

(**حسابُ النَّاس**) مبتدأٌ ومضافٌ إليه، و(**بعدَ**) من الظروفِ الزَّمانيةِ متعلِّقٌ بالخبرِ الواقعِ بعده، وهو المصدرُ الذي بمعنى الفاعلِ مضافٌ إلى «البعثِ»، ولذا أُعرب نصبًا على الظَّرفيةِ.

(**والبعثِ**) عبارةٌ عن أن يبعثَ اللهُ الموتى من القبورِ ويجمعَهم جميعًا في عَرْصَةِ القيامةِ بصعيدٍ واحدٍ في أرضٍ بيضاءَ كأنَّها سبيكةُ فضَّةٍ لم يُعصَ اللهُ فيها قطّ.

وقيل: الأرضُ التي تُحشرُ الخلائقُ فيها هي الأرضُ السَّابعةُ، يأتي اللهُ بها فيحاسبُ الخلائقَ عليها، وذلك قولُه تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ ﴾ [إبراهيم: ٤٨]، وذلك بعد أن يجمعَ أجزاءَهم الأصليةَ بعد تفرُّقِها وذهابِ هيأتِها

وهدمِ أبنيتِها على أكملِ حالاتِ البدنِ ويعيدَ الحياةَ إليها.

وبتحقُّقِه نَطَقَ القرآنُ، وصرَّحت الأخبارُ، قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون: ١٦]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٩] وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ﴾ [البروج: ١٣]؛ أي: يُبدِئُ الخلقَ بالإنشاءِ ويعيدُه بالحشرِ يومَ القيامةِ.

فقد رُوي أن أُبيَّ بنَ خلفٍ جاء إلى النبيِّ ﷺ بعَظْمٍ قد رَمَّ وجعل يفتُّه بيدَيْه ويقولُ: يا محمدُ، أترى اللهَ يُحيي هذا بعدما رُمَّ؟ فقال ﷺ: «نعم، ويبعثُك ويُدخلك جهنَّم»(١). وأُبيٌّ هذا هو الذي قتله النبيُّ ﷺ يومَ أُحدٍ بيدِه ولم يقتلْ بيدِه أحدًا غيرَه لا قبله ولا بعده.

قيل: يُحشَرُ الأنبياءُ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ صفًّا، والأولياءُ صفًّا، والمؤمنون صفًّا، ويُحشر الكفَّارُ والمنافقون آخرَ الصُّفوفِ صفًّا، فيقال لهم: ﴿لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الكهف: ٤٨].

وعن عائشةَ رضي اللهُ تعالى عنها قالت: سمعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقولُ: «يُحشرُ النَّاسُ يومَ القيامةِ حفاةً عراةً غرلًا» ـ يعني: بلا ختانٍ على الخِلقةِ الأصليَّةِ ـ قالت يا رسولَ اللهِ: الرِّجالُ والنِّساءُ جميعًا ينظرُ بعضُهم إلى بعضٍ؟ فقال: «يا عائشةُ، الأمرُ أشدُّ من أن ينظرَ بعضُهم إلى بعضٍ»(٢). يعني: أنَّ يومَ القيامةِ يشتدُّ الأمرُ على

---

(١) أخرجه الطبري (٢٣: ٣٠)، والواحدي في «أسباب النزول» (ص ٣٧٩) عن قتادة. وعزاه السيوطي في «الدر المنثور» (٥: ٥٠٨) لسعيد بن منصور، وابن المنذر، والبيهقي في البعث، عن أبي مالك. وأخرجه الحاكم (٢: ٤٢٩).

(٢) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٦٥٢٧)، والإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٢٨٥٩).

النَّاسِ، وتكثرُ الزَّلازلُ وتتزايدُ الأهوالُ، فلا يستطيعُ أحدُهم أن ينظرَ إلى الآخرِ، بل يَغْفَلُ الشَّخصُ عن نفسِه لِعِظَمِ هولِ ذلك اليومِ، إلى غيرِ ذلك من صريحِ الآياتِ وصحيحِ الأخبارِ.

وقد قام عليه إجماعُ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، ومَن شرح اللهُ صدرَه بنورِ الإيمان، وسرح قَلبُه في أنيقِ رياضِ اليقينِ والعرفان، لا يحتاجُ إلى دليلٍ عليه بعدَ إخبارِ الصَّادقِ المصدوقِ بوقوعِه وورودِ القرآنِ العظيمِ بثبوتِه. إذ مَن صدَّق بأنَّ محمدًا رسولُ اللهِ، والقرآنَ كتابُ اللهِ، تيقَّن حَقِّيَةَ منطوقِ كلٍّ منهما، وانقاد إلى جميعِ ما جاءا به.

وحيث كان الفلاسفةُ بمعزلٍ عن هذا القبيلِ، ومَعقَلٍ عن التَّحلي بالانقيادِ والقبولِ تَقَحَّموا ولوجَ لُجَجِ النِّزاعِ والخلاف، وتَجهَّموا سلوكَ الشِّقاقِ والاعتساف، فأنكروا حشرَ الأجسادِ متشبِّثين بما لا دليلَ لهم عليه، وهو أنَّ الميِّتَ يَعْدَمُ ويَفْنَى، وأنَّ البعثَ إعادةٌ له وإعادةُ المعدومِ بعينِه مستحيلةٌ، ووافقهم على ذلك بعضُ الكرَّاميةِ وأبو الحسين البصريُّ من المعتزلةِ.

ويُرَدُّ عليهم: أنَّ الأجسامَ ممكنةٌ، وكلُّ ممكنٍ قابلٌ للوجودِ والعدمِ غير منفكٍّ عنه قَبُولُهما؛ لكونِه صفةً نفسيةً له، فقبولُه الوجودَ بعد العدمِ اللاحقِ يحكي قبولَه الوجودَ بعد العدمِ السَّابقِ لعودِه بالثَّاني إلى ما كان عليه من الأوَّلِ، فيصحُّ أن يُوجِدَ اللهُ تعالى حقيقةَ زيدٍ مثلًا بعينِها بعد إعدامِه إيَّاها كما أوجدها بعد أن كانت معدومةً في الأزلِ، وأيُّ فرقٍ بين الإيجادين؟!

فإنَّ القادرَ على البدءِ قادرٌ على الإعادةِ، إذ هي أهونُ من البدءِ في قياسِ العقلِ،

والحكمةُ تقتضي الجمعَ للجزاءِ لا محالةَ، وقد أحسن مَن قال[١]:

كفى حِكْمَةً للهِ أنَّكَ صائرٌ ... تُرَابًا كما سَوَّاكَ قبلُ فَعَدَّلَك
وإنْ شِئْتَ مَرْأى كيفَ كوَّنَ ثانيًا ... فدُونَك فَانْظُر كَيْفَ كوَّنَ أوَّلَك

على أنَّا نقولُ: إنَّ اللهَ يجمعُ الأجزاءَ الأصليَّةَ للإنسانِ كما كانت في الدُّنيا، ويعيدُ روحَه إليه، سواءٌ سُمِّي ذلك إعادةَ المعدومِ بعينِه أو لم يُسمَّ.

وقيل للإمامِ الرازيِّ: إنَّ الفلاسفةَ ينكرون البعثَ بعد الموتِ، فقال: هَبْ أنَّ القرآنَ والسنةَ لم يَرِدَا به، فإنَّا إذا آمنّا به وتَأهَّبنا له، فإنْ كان حقًّا فقد نجونا وهلك المنكِرون، وإنْ كان باطلًا لا يضرُّنا هذا الاعتقادُ، غايةُ الأمرِ فواتُ هذه اللَّذاتِ الجسمانيَّةِ، وعدمُ مبالاةِ العاقلِ بفواتِها لكونِها في غايةِ الخساسةِ ونهايةِ الرَّذالةِ، إذ مع كونِها منقطعة سريعةَ الفناءِ والزَّوالِ، مشتركةٌ بين الكلابِ والخنافسِ والدِّيدانِ.

ويُشبِهُ هذا ما نقله حجَّةُ الإسلامِ الغزاليُّ رحمه اللهُ تعالى في إحياءِ العلومِ عند البحثِ في البعثِ عن بعضِ الشعراءِ[٢]:

قال المُنَجِّمُ والطَّبيبُ كلاهُمَا ... لن تُحشَرَ الأمواتُ قُلتُ إلَيْكما
إنْ صَحَّ قولُكُما فَلَسْتُ بِخاسِرٍ ... أو صَحَّ قولي فَالخَسَارُ عَلَيْكما

وحُكي عن جالينوسَ التُّوقفُ في أمرِ الحشرِ، فإنَّه قال: لم يتبيَّنْ لي أنَّ النَّفسَ هل هي المزاجُ الذي ينعدمُ عند الموتِ فتستحيلُ إعادتُها، أو هي جوهرٌ باقٍ بعد فسادِ البنيةِ فيمكنُ المعادُ؟

(١) لابن خفاجة إبراهيم بن أبي الفتح الجعواري الأندلسي تكملة البيت:
فهل أنتَ في دارِ الفناءِ مُمَهَّدٌ ... محلُّكَ في دار البقاءِ ومنزِلُك
(٢) لأبي العلاء المعريِّ. يُنظر: «شرح اللزوميات» (٣: ١٣٣)، و«إحياء علوم الدين» (٤: ٥٩).

وفي إعدامِ الجواهرِ والأعراضِ وإعادَتِهمَا جميعًا، أو انعدامِ الأعراضِ دون الجواهرِ وإعادتِها فقط لم يَرِدْ في مجموعِ الشقين ولا في أحدِهما دليلٌ قاطعٌ شرعيٌّ بنفيٍ أو إثباتٍ، غير أنَّ ذلك كلَّه ممكنٌ.

قال السيدُ السندُ في «المواقفِ» وشرحِه: هل يَعدِمُ اللهُ الأجزاءَ البدنيَّةَ ثم يعيدُها، أو يفرِّقها ويعيدُ فيها التَّأليفَ؟

الحقُّ لم يثبتْ في ذلك شيءٌ، فلا جزمَ فيه نفيًا ولا إثباتًا؛ لعدمِ الدَّليلِ على شيءٍ من الطَّرفين(١).

قال بعضُهم: الحقُّ وقوعُ الأمرين جميعًا، إعادةِ ما انعدمَ بعينِه، وإعادةِ ما تفرَّق بأعراضِه، وهو الحريُّ بحسنِ القبولِ.

والقولُ بأنَّ الحشرَ على المكلَّفين دون غيرِهم من المجانين والصِّغارِ والذين لم تبلُغْهم الدَّعوةُ ونحوِهم، ليس بشيءٍ لمصادمتِه كثرةَ الأخبارِ الواردةِ على حشرِهم أيضًا.

ومَن خُلِقَ ناقصًا عن يدٍ أو رجلٍ مثلًا يُحشرُ كاملًا، ومَن زيد في خِلْقَتِه يُحشرُ على ما هو المعتادُ من بني نوعِه، والمجدوعُ والمقطوعُ إنَّما يُحشرُ كما كان قبل الجدعِ والقطعِ.

ولا يقال إنَّه يلزمُ عليه تَعذيبُ جسمٍ لم يَعصِ وتركُ جسمٍ عصى؛ وذلك لأنَّ المعذَّبَ الذي عصى هو الرُّوحُ، وتعذيبُ الجسدِ نفسِه بالنَّارِ ليس بتعذيبٍ له، وإنَّما هو وسيلةٌ إلى تعذيبِ الرُّوحِ. وبالجملةِ فالمعادُ الجسمانيُّ قد عُلِمَ من الدِّينِ بالضَّرورةِ بحيث كان إنكارُه كفرًا.

---

(١) يُنظر: «المواقف» ص٣٧٣، وشرحه للجرجاني (٨: ٢٩٧).

والعجبُ لمن يُكَذِّبُ بالنَّشأةِ الآخِرَةِ وهو يرى النَّشأةَ الأولى، فإنَّ القادرَ بعد الفناءِ على إعادتِه بهيئتِه خالقُ مضغتِه ومُبْدِئُ نشأتِه، وذلك مقدورٌ للهِ تعالى غيرُ مستحيلٍ في نفسِه، وذهب اليهودُ والنَّصارى إلى القولِ بالمعادِ الجسمانيِّ.

و(**حقٌّ**) أي: حَاقٌّ، بمعنى ثابتٌ، خبرٌ للمبتدإ المتقدِّم وهو «حساب»، فإنَّ اللهَ عزَّ وجلَّ بعد البعثِ يُحاسِبُ الخلائقَ على كثرتهم في قدرِ نصفِ يومٍ من أيامِ الدُّنيا، ورُويَ أنَّه في قدرِ فُوَاقِ ناقةٍ[1]، وفي روايةٍ أخرى بمقدارِ لَمْحِ البَصرِ.

(**فكونوا بالتَّحرُّزِ عن وبَالِ**) «الفاء» من فكونوا واقعةٌ في جوابِ شرطٍ محذوفٍ مع فِعْلِه، وما بعدها في موضعِ الجوابِ، «والوبال» بفتحِ أولِه، قيل: الإنكارُ، وقيل: الإثمُ الصَّادرُ من العبدِ من قتلٍ وظُلمٍ وشبههما.

والمعنى: إذا كان حسابُ جميعِ النَّاسِ ثابتًا بعد بعثِهم من القبورِ، فكونوا محترزين أشدَّ الاحترازِ خصوصًا عن حقوقِ العبادِ، وأدلَّةُ الكتابِ والسُّنةِ على ثبوتِه كثيرةٌ. منها: قولُه تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْۖ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: ٢٤]، وقولُه تعالى: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤].

وعن عائشةَ رضي اللهُ تعالى عنها أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «ليس أحدٌ يحاسَبُ يومَ القيامةِ إلا هَلَكَ» قلتُ: أَوَلَيس يقولُ اللهُ تعالى: ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٨]؟ فقال: «إنَّما ذلك العرضُ؛ ولكن مَن نُوقش في الحسابِ هَلَكَ»[2]. إلى غيرِ ذلك من الآياتِ والأخبارِ مع الإجماعِ على تسميةِ يومِ القيامةِ يومَ الحسابِ

(١) الفُواق ـ ويفتح ـ: هو ما بين الحلبتَيْن من الوقتِ، أو ما بين فتحِ يدِك وقبضِها على الضرعِ. يُنظر: «القاموس» (فوق).

(٢) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٤٩٣٩)، و«صحيح الإمام مسلم» رقم (٢٨٧٦)، و«سنن الإمام الترمذي» رقم (٢٤٢٦) و(٣٣٣٧)، و«سنن أبي داود» رقم (٣٠٩٣).

ويَشْهَدُ لتحقُّقِه في حقِّ كلِّ ذي حياةٍ ورودُ نصوصِ الكتابِ والسُّنةِ مصرِّحةً بثبوتِه في حقِّ أفضلِ الخلقِ من الرُّسلِ والملائكةِ الكِرَامِ عليهم السَّلامُ، قال اللهُ تعالى: ﴿ فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴾ [الأعراف: ٦].

وأخرج الشيخُ ابنُ حيَّانَ عن وهبٍ قال: إذا كان يومُ القيامةِ دُعي إسرافيلُ تَرعُدُ فَرائصُه، فيقالُ له: ما صنعتَ فيما أدَّى إليك اللَّوْح؟ فيقول: بلَّغتُ جبرائيلَ، فيُدعَى جبرائيلُ تَرْعُدُ فَرائصُه، فيقال له: ما صنعتَ فيما بلَّغك إسرافيلُ؟ فيقول: بلَّغتُ الرُّسلَ، فيُدعَى بالرُّسل، فيقال لهم: ما صنعتم فيما أدَّى إليكم جبرائيلُ؟ فيقولون: بلَّغْنَا النَّاسَ(١).

نعم، صرَّح العلماءُ بنفيِه عن جماعةٍ من هذه الأمَّةِ ـ غير أنَّهم لم يُنْصَصْ على تميُّزِهم بوصفٍ، وَذِكْرِ نفيه عنهم أو علَّتِه ـ تمسُّكًا بما صحَّح مسلمٌ عن أبي هريرةَ رضي اللهُ عنه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «يدخلُ من أمَّتي الجنَّةَ سبعون ألفًا بغيرِ حسابٍ»(٢).

ومُقْتَضى ما تقدَّم أنَّ الأولياءَ وسائرَ الصُّلحاءِ محاسبون، لكن ذَكَرَ الشَّيبانيُّ نقلًا

---

(١) أخرجه أبو الشيخ ابن حيَّان في كتاب «العظمة» (٢: ٧٠٤-٧٠٥) مع اختلاف في اللفظ، وذكره السيوطي في «الحاوي» (١: ٣٣٦) مسألة في كيفية الوحي، ولكن في لفظه زيادة على لفظ السيوطي.
هكذا اسمه، وقد أخطأ في نسبته غيرُ واحد من العلماء، منهم الزركلي في الأعلام (٤: ١٢٠)، وهو الحافظُ عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيَّان الأصبهاني، المعروف بأبي الشيخ توفي سنة ٣٦٩هـ. له كتاب «العظمة» و«طبقات المحدثين بأصبهان» وغيرهما. حقَّق نسبته محقِّق كتابِ العظمة فراجعه (١: ٥١-٥٥).
(٢) يُنظر: «صحيح الإمام مسلم» رقم (٢١٦)، باب: الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب.

عن بعضِ المحقِّقين التَّردُّدَ في ظهورِ أثرِ أهوالِ الحسابِ في الأنبياءِ والأولياءِ وسائرِ الصُّلحاءِ والأتقياءِ، واستظهر سلامَتَهُم منها لقولِه تعالى: ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠].

ولعلَّ تخصيصَ النَّاظمِ به ميلٌ إلى ما ذهب إليه أبو حنيفةَ رحمه اللهُ تعالى من التَّوقفِ في شأنِ الجنِّ حسابًا وثوابًا، لكن حكى جماعةٌ من العلماءِ الاتفاقَ على تحقُّقِ تكليفِهم وحسابِهم وإثابتِهم كالإنسِ حسْبَ الاتفاقِ على تحقُّقِ عقابِ الكَفَرةِ منهم، أو تقليدٍ منه لبعضِ أهلِ اللُّغةِ في كونِ الجنِّ داخلين في مسمَّى النَّاسِ.

وما صحَّح أحمدُ وأبو داودَ عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «يَقتصُّ الخلقُ بعضُهم من بعضٍ حتى للجمَّاءِ من القرناءِ، وحتى للذَّرةِ من الذَّرةِ»[1]. وما أخرجه أيضًا بسندٍ حسنٍ عن أبي هريرةَ رضي الله عنه قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «ليختصمنَّ يومَ القيامةِ كلُّ شيءٍ حتى الشَّاتان فِيما انتطحا»[2]؛ صريحٌ في عدمِ توقفِ القِصاصِ يومَ القيامةِ على التَّكليفِ والتَّمييزِ، فيُقتصُّ للطِّفلِ من الطِّفلِ ومن المجنونِ لغيرِه.

وإلى حشرِ البهائمِ والاقتصاصِ لبعضِها من بعضٍ ذهب الأكثرون، وعند جماعةٍ ـ منهم الإمامُ الغزاليُّ ـ أنَّه لا يُحشرُ غيرُ الثَّقلَيْن، لعدمِ كونِه مكلَّفًا ولا أهلًا للكرامةِ بوجهٍ. وإنَّ هذا الحديثَ عندهم كنايةٌ عن العدلِ التَّامِّ، وإنَّ المرادَ من حشرِها مَوتُها، فقد أخرج ابنُ جَريرٍ[3]، وابنُ أبي حاتمٍ[4] عن ابنِ عباسٍ رضي الله تعالى عنهما: إنَّ حَشْرَ الحيواناتِ مَوتُها. ولا يَرِدُ عليه أنَّ الحشرَ بَعثٌ من مكانٍ إلى

---

(١) يُنظر: «مسند الإمام أحمد» رقم (٨٧٥٦).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» رقم (١١٢٣٨).

(٣) في «تفسيره» (٩: ٢٣٤-٢٣٥).

(٤) في «تفسيره» (٤: ١٢٨٦).

آخرَ، فلا يتَّجهُ أن يكونَ المرادُ به الموتَ؛ لأنَّ في الموتِ نقلًا من الدُّنيا إلى الآخرةِ، وإلى هذا ذهب شيخُنا الأخُ الشهابُ قدَّس اللهُ روحَه.

وقولُ بعضِ النَّاسِ إنَّ في البهائمِ وسائرِ الحيواناتِ أنبياءَ لهم شرائعُ خاصةٌ لزعمِ أنَّها مكلَّفةٌ، استدلالًا بقولِه تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨]، مع قولِه: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: ٢٤]، حيث نكَّرَ الأمَّةَ والنَّذيرَ، وَهُم من جملةِ الأممِ، فهو من البطلانِ بمكانٍ، حتى قيل: إنَّ القولَ به كفرٌ، وقد نصَّ على إكفارِه جمعٌ من الفقهاءِ. ومعنى أنَّها «أُمَمٌ أمثَالُكُم» أنَّ اللهَ كتب أرزاقَها وآجالَها كما كتب أرزاقَكُم وآجالَكُم، فهي تُرزَقُ كما تُرزَقون وتموتُ كما تموتون.

قال مقاتلٌ: يُدعَى العبدُ يومَ القيامةِ للحسابِ عمَّا عَمِلَ، فإذا جَحَدَ خُتِمَ على لسانِه وتكلَّمت جوارحُه، فشَهِدت حواسُّه عليه، فذلك قولُه تعالى: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤] يعني شهيدًا، فلا شاهدَ عليك أفضلُ عندك من نفسِك.

والحكمةُ في هذه المحاسبةِ مع أنَّ المحاسِبَ خبيرٌ، والنَّاقدَ بصيرٌ كما ذكره بعضُ الأفاضلِ؛ لإظهارِ فضائلِ أربابِ الكمالِ، وفضائحِ أصحابِ النُّقصانِ على رؤوسِ الأشهادِ؛ زيادةً في لذَّاتِ هؤلاء ومسرَّاتِهم، وآلامِ أولئك وأحزانِهم.

ويُعْطَى الكُتْبُ بَعضًا نَحْوَ يُمْنَى وَبَعْضًا نَحْوَ ظَهْرٍ والشِّمالِ

(**ويُعطَى**) فعلٌ مضارعٌ مبنيٌّ للمجهولِ، (**الكُتب**) بضمِّ الأوَّلِ والثَّاني جمعُ كتابٍ، والضَّرورةُ هنا داعيةٌ إلى حذفِ ضَمَّةِ ثانيه، نائبٌ عن الفاعلِ، وهو في الأصلِ مفعولٌ.

و(**بَعضًا**) منصوبٌ على أنَّه مفعولٌ ثانٍ، وما قيل من أنَّه منصوبٌ على الحاليةِ، والمفعولُ الثَّاني مقدَّرٌ، فليس بشيءٍ، نعم يحتملُ تقديرُ المفعولِ الثَّاني، أي: ويُعطى الكُتُبُ النَّاسَ، و«بعضًا» بدلٌ منه لا حالٌ؛ لأنَّ الإعطاءَ لجميعِهم، ثمَّ بعضِهم بيمينِه، وبعضِهم بشمالِه من وراءِ ظهرِه، وبعضِهم بشمالِه.

واستظهارُ الفاضلِ علي القاري رفعَه على النيابةِ، ونصبَ «الكتبَ» على المفعوليةِ ـ معلِّلًا بأولويةِ كونِ ذوي العقولِ مفعولًا أولًا وبموافقةِ الآية ـ في محلِّه؛ لأنَّ الكتبَ مأخوذةٌ والنَّاسَ آخذةٌ، فهو المفعولُ الثَّاني لـ«يُعطَى»، والناسُ المذكورُ منهم البعضُ فاعلٌ في المعنى. فالكتبُ مفعولٌ في المعنى، فهو أحقُّ بالنِّيابةِ عن الفاعلِ بطريقِ الأولويةِ لا الوجوبِ لعدمِ اللَّبسِ هنا، إذ يُعلمُ هنا أنَّ الكتبَ مأخوذةٌ، ومع هذا فقد قال النُّحاةُ: إنَّ الأَوْلى تَنويبُ المفعولِ الأوَّلِ في هذا البابِ وهو ما يكونُ فاعلًا في المعنى عند عدمِ اللَّبسِ كما ذكره السيوطيُّ في «شرحِ الألفيةِ»(١)، وبعضًا الثَّاني معطوفٌ عليه. والمعنى: يُعطَى صَحَائِفُ الأعمالِ المثبتُ فيها طاعاتُ العبادِ ومعاصيهم التي كَتَبَها الحفظةُ في حالِ حياتِهم بعضًا من النَّاسِ.

(**نحوَ**) يدِ (**يُمنَى**) ويُعطَى (**بعضًا نحوَ ظهرٍ**) ويدِ (**الشِّمالِ**)، فيُعطَى أهلُ الإيمانِ بأيمَانِهم والكفَّارُ بشمالِهم ووراءِ ظهورِهم، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧-٨]؛ أي: سهلًا لا تَناقُشَ فيه ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾ [الانشقاق: ٩] إلى عشيرته، المؤمنِ أو فريقِ المؤمنين، أو أهلِه في الجنَّةِ من الحورِ العينِ.

﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ﴾ [الانشقاق: ١٠]؛ أي: يُؤتى كتابَه بشمالِه من وراءِ

---

(١) يُنظر: «البهجة المرضية» (ص٢٨٦-٢٨٧).

ظهرِه، قيل: تُغَلُّ يمناه إلى عنقِه، وتُجعَلُ يُسراه وراءَ ظهرِه بأن تُلوى يدُه اليسرى من صدرِه إلى وراءِ ظهرِه، وقيل: غيرُ ذلك.

وبهذا الجمعُ بين هذه الآيةِ، وبين قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحاقة: ٢٥] ﴿فَسَوْفَ يَدْعُواْ ثُبُورًا﴾ [الانشقاق: ١١]؛ أي: إذا رأى ما حلَّ به يدعو على نفسِه بالويلِ والثُّبورِ ويتمنَّى الهلاكَ، وبعد ذلك يَصْلى السَّعيرَ ويدخلُ جهنَّمَ وبِئْسَ المصيرُ. وقد وقع الإجماعُ على حقِّيَّتِه، والآياتُ الدَّالةُ عليه كثيرةٌ منها ما تقدَّم.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾ [الإسراء: ١٣]. والأخبارُ الواردةُ عن النبيِّ ﷺ به كذلك.

ومنها: عن قتادةَ رضي اللهُ تعالى عنه: صحيفتُك يا ابنَ آدمَ تُطوى على عملِك ثمَّ تُنشرُ يومَ القيامةِ، فَلْيَنْظرِ الرَّجلُ ما يُملى في صحيفتِه. إلى غيرِ ذلك من الأخبارِ.

واختُلِفَ في كيفيَّةِ إيصالِ الكتبِ إلى أيدي أصحابِها؟

قيل: إنَّ كلَّ أحدٍ يُدعى فيُعطى كتابَه بيدِه، وقيل: إنَّ الرِّيحَ تُطيِّرُها من خِزانةٍ تحتَ العرشِ، فلا تُخطئُ صحيفةٌ عُنُقَ صاحِبِها.

وسُئِلَ الحَبْرُ ابنُ عباسٍ رضي اللهُ تعالى عنهما عن كيفيَّةِ إعطاءِ النَّاسَ كتُبَهُم يومَ القيامةِ؟ فقال: المؤمنُ يُعطى كتابَه بيمنِه، وهو صحيفةٌ أُثبِتَ فيها حسناتُه وسيئاتُه، يقرأُ سيِّئاتِه في باطِنها وحسناتِه في ظاهرِها، فيجدُ فيها عملتَ كذا وكذا، وصنعتَ كذا وكذا، وقلتَ كذا وكذا في سنةِ كذا وكذا في شهرِ كذا وكذا في يومِ كذا وكذا في ساعةِ كذا وكذا في مكانِ كذا وكذا، فإذا انتهى إلى أسفلِها قيل له: قد غفر اللهُ لك فاقرَأْ ما في ظهرِها، فيقرأُ حسناتِه فيسرُّه ما يرى فيها، ويسفرُ لونُه عند ذلك.

ويُعطَى الكافرُ كتابَه بشمالِه ويقرأُ حسناتِه في باطِنها وسيِّئاتِه في ظاهرِها، فإذا انتهى إلى آخرِه، قيل: هذه حسناتُك قد رُدَّت عليك، اقرأْ ما في ظهرِها، فيرى فيها سيئاتِه، قد حُفِظَت عليه كُلُّ صغيرةٍ وكبيرةٍ، فيَسوؤه ذلك ويَسودُّ وجهُه وتَزرَقُّ عيناه، ويقولُ عند ذلك: يا ليتني لم أُوتَ كتابِيَهْ.

وعن الحَبْرِ أيضًا: ليس مؤمنٌ ولا كافرٌ عَمِلَ خيرًا أو شرًّا في الدُّنيا إلا أراه الله إيَّاه، فأما المؤمنُ فَيرى حسناتِه وسيئاتِه، فيَغفِرُ له من سيِّئاتِه ويُثيبُه بحسناتِه. وأما الكافرُ فَيُريه حسناتِه وسيِّئاتِه، فَيرُدُّ حسناتِه ويعذِّبُه بسيئاتِه، وذلك لأنَّ حسناتِ الكفَّارِ لا تُنْجِيهم من العذابِ المخلَّدِ، فما يفعلُه الكافرُ من الخيرِ لا ينفعُه، وأعمالُه مُحْبَطَةٌ، قال تعالى: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٖ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا﴾ [الفرقان: ٢٣].

وقال عزَّ شأنه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي ٱلْأٓخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [هود: ١٦] إلى غيرِ ذلك من الآياتِ النَّاطقةِ بذلك، وكثيرٌ من الأحاديثِ النبويةِ مصرِّحةٌ بما هنالك.

وكونُ خيرِهم ينفعُهُم بتخفيفِ العذابِ عنهم في الآخرةِ، يدفعه قوله تعالى: ﴿فَذُوقُواْ فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ [النبأ: ٣٠]، وقوله سبحانه: ﴿زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يُفْسِدُونَ﴾ [النحل: ٨٨].

نعم، قيل: إنَّ أعمالَ الكفرةِ الحسنةَ وما يفعلونه في الدُّنيا من خيرٍ يُجزَوْن عليها في الدُّنيا، فيرون ثوابَ ذلك فيها في أنفسِهم وأهلِيهم ومالِهم ونحوِ ذلك، إلا أنَّه لا يُدَّخَرُ لهم ثوابُها في الآخرةِ أصلًا، وفي ذلك دلالةٌ على مزيدِ فضلِ اللهِ تعالى وكرمِه، حيث يُثِيبُهم في الدُّنيا بذلك مع ما هم عليه من الكفرِ واستمرارِهم على الضَّلالِ.

وقد أخرج الشيخان عن ابنِ عمرَ رضي اللهُ عنهما قال: سمعتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقولُ: إنَّ اللهَ يُدني العبدَ حتى يَضَعَ كَنَفَه عليه ويستُرُه من النَّاسِ ويُقَرِّرُه بذنوبه، ويقولُ له: أتعرفُ ذَنْبَ كذا؟ أتعرفُ ذَنْبَ كذا؟ فيقولُ: ربِّ أعرفُ. حتى إذا قَرَّره بذنوبِه ورأى في نَفسِه أنَّه قد هَلَك، قال: إنِّي قد سترتُها عليك في الدُّنيا، وأنا أغفرُها لك اليومَ، ثمَّ يُعطى كتابَ حسناتِه، وأما الكفَّارُ والمنافقون ﴿وَيَقُولُ ٱلْأَشْهَـٰدُ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [هود: ١٨] (١).

والحاصلُ: أنَّ أصحابَ اليمين يومئذٍ في غايةِ السُّرورِ ونهايةِ الحبورِ، وويلٌ ثمَّ ويلٌ لمن أُعطي كتابَه بيدِ الشِّمالِ.

وفائدةُ قراءةِ أهل اليمينِ كُتُبَهم التي يُعْطَونها، تَذَكُّرُ أعمالِهم والوقوفُ على تفاصيلِها فيحاسبون عليها، وقيل: يقرؤنها تبجُّحًا بما سُطِرَ فيها من الحسناتِ الـمُستتبعة لفنونِ الكراماتِ.

وظواهرُ النُّصوصِ أنَّ القراءةَ حقيقيَّةٌ، والقولُ بأنَّها مجازيةٌ ليس بشيءٍ، فإنَّ كلَّ إنسانٍ يقرأُ كتابَه أُمِّيًّا كان أو غيرَ أميٍّ، فقد رُوي عن قتادةَ أنَّه في ذلك اليومِ يقرأُ مَن لم يكن قارئًا في الدُّنيا.

وأوَّلُ مَن يُعطى كتابَه بيمينِه وله شعاعٌ كشعاعِ الشَّمسِ عمرُ بنُ الخطابِ رضي الله عنه، وبعدَه عبدُ اللهِ أبو سَلَمةَ بنُ عبدِ الأسدِ.

وَحُكْمُ الجنِّ في ذلك حُكْمُ الإنسِ من غيرِ فَرْقٍ، والأنبياءُ والملائكةُ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ لا يأخذون كتابًا أصلًا، والسَّبعون ألفًا الذين يدخلون الجنَّةَ بغيرِ حسابٍ ـ ومنهم أبو بكرٍ رضي الله عنه ـ لا يأخذون كتابًا أيضًا(٢).

---

(١) يُنظر: «صحيح الإمام البخاري» رقم (٢٤٤١)، و«صحيح الإمام مسلم» رقم (٢٧٦٨).
(٢) يُنظر: «جامع أحكام القران» (١٩: ٢٣٠)، و«التذكرة» (١: ٢٦٦-٢٦٧).

وَحَــقٌّ وَزْنُ أعْمَــالٍ وَجَــرْيٌ عَلى مَــتْنِ الصِّراطِ بِــلا اهتِبَالِ

(حقٌّ) خبرٌ مقدَّمٌ و(وزنُ أعمالٍ) مبتدأٌ ومضافٌ إليه من إضافةِ المصدرِ إلى مفعولِه. أي: وزنُ الأعمالِ حقٌّ ثابتٌ بالكتابِ والسُّنةِ وإجماعِ الأمَّةِ، قال الله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ [الأعراف: ٨-٩].

وروى بلالٌ الحبشيُّ عن حذيفةَ رضي اللهُ تعالى عنهما عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «إنَّ جبرائيلَ عليه السَّلامُ صاحبُ الميزانِ يومَ القيامةِ، يقولُ له ربُّه: زِنْ بينهم ورُدَّ ما لبعضِهم على بعضٍ ولا درهمَ يومئذٍ ولا دينارَ ولا فضةَ، فيزنُ ما على الظَّالمِ للمظلومِ ممَّا وجده له من حسنةٍ، فإن لم توجدْ له حسنةٌ أُخِذ من سيِّئاتِ المظلومِ فيُردُّ على الظَّالمِ، فيرجعُ الظَّالمُ وعليه سيِّئاتٌ كأمثالِ الجبالِ»(١).

واختلفوا في الموزونِ فقال بعضُهم: يُؤْتَى بصحفِ الطَّاعاتِ وصحفِ المعاصي التي كتبها الحفظةُ في الدُّنيا فتُوزَنُ، ونُسِبَ هذا القولُ لابنِ عمرَ رضي اللهُ عنهما.

وقال بعضُهم: تُجعَلُ الأعمالُ صورةً وتُوضَعُ في الميزانِ، وصحَّحه غيرُ واحدٍ من العلماءِ، والآثارُ تؤيِّدُه.

قال ابنُ عباسٍ رضي اللهُ تعالى عنهما: تُوزَنُ الحسناتُ والسَّيِّئاتُ في ميزانٍ له لسانٌ وكفَّتان توضع فيه أعمالُهم، فأمَّا المؤمنُ فيُؤتَى بعملِه في أحسنِ صورةٍ،

---

(١) يُنظر: «بحر العلوم» للسمرقندي (١: ٥٠٤)، و«زاد المسير في علم التفسير» للجوزي (٢: ١٠٣).

فيوضَعُ في كفَّةِ الميزانِ فتثقُلُ حسناتُهُ على سيِّئَاتِه، ثمَّ يؤخذ عملُهُ فيوضعُ في الجنَّةِ عند منزلتِه ثمَّ يقال له: الحقْ بعملِك فيأتي منزلتَه في الجنَّةِ فيعرفها به، وأما الكافرُ فيُؤتَى بعملِه على أقبحِ صورةٍ فيُوضَع في كفَّةِ الميزانِ، فيَخِفُّ والباطلُ خفيفٌ، ثمَّ يُرفَع فيُلقَى في النَّارِ، فيقال له: الحقْ بعملِك، فيأتي منزلتَه في النَّارِ فيعرفها به.

وقال بعضُهم: لا يُوزَن عملُ الكافرِ فيُحَبطُ عملُه كيف ما كان، وإنَّما تُوزَن الأعمالُ التي بإزائِها الحسناتُ، قال غيرُ واحدٍ من العلماءِ.

والأصحُ أنَّ أعمالَ الكفَّارِ تُوزَن، وأما قوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]؛ أي: وزنًا نافعًا على خلافِ الوصفِ.

والجنُّ تُوزنُ أعمالُهم كما تُوزنُ أعمالُ الإنسِ.

وقالت المعتزلةُ: لا خفاءَ في كونِ وزنِ الأعمالِ الواردِ في الكتابِ والسُّنةِ على وجهِ التَّمثيلِ والكنايةِ عن التَّعديلِ؛ لأنَّه بالمعنى المعروفِ محالٌ، إذ الأعمالُ أعراضٌ منقضيةٌ فلا تُعاد، ولو سُلِّم إعادتُها لا يمكن وزنُها، لعدمِ اتِّصافِها بالخِفَّةِ والثِّقلِ، ولو سُلِّم اتِّصافُها بهما، فوزنُه تعالى ما هو معلومُ المقدارِ له عبثٌ؟

والجوابُ: أنَّ الأخبارَ النَّبويَّةَ صريحةٌ في كونِ الموزونِ كُتُبَ الأعمالِ لا نفسَها، وهي ممَّا يتَّصفُ بالخفَّةِ والثِّقلِ، على أنَّ جعلَ الأعمالِ على صورةٍ تتَّصفُ بالخفَّةِ والثِّقلِ فتكون قابلةً للوزنِ، ليس بمتَعذِّرٍ بالنسبةِ إلى قدرةِ اللهِ تعالى. وقد صحَّ أنَّه: «يُؤتَى بالموتِ في صورةِ كبشٍ فيُذبحُ بين الجنَّةِ والنَّارِ» كما ذكرناه في محلِّه.

وذهب كثيرٌ من العلماءِ أنَّ وزنَ الأعمالِ في ذلك اليومِ بعد ظهورِها في صورةٍ نورانيةٍ وصورٍ ظلمانيةٍ.

وأنت خبيرٌ بأنَّ أفعالَه تعالى لا تُعلَّلُ بالأغراضِ عند الأشاعرةِ، وكونُها معلَّلةٌ بها كما تقولُه المعتزلةُ وعليه الماتريديةُ والحنابلةُ[1]، يمكنُ أن يكونَ في الوزنِ حكمةٌ لا يَطَّلعُ عليها أحدٌ سواه، وعدمُ اطِّلاعِ غيرِه عليها لا يُوجِبُ كونَها عبثًا مع أنَّه قد صرَّح في «كشفِ التنزيلِ» بما نصُّه: فإن قيل: ما الحكمةُ في وزنِ الأعمالِ، واللهُ تعالى عالمٌ بمقدارِ كلِّ شيءٍ قبل خَلْقِه إيَّاه وبعده؟ قيل: لإقامةِ الحُجَّةِ عليهم، ونظيرُه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الجاثية: ٢٩]. فأخبر بنسخِ الأعمالِ وإثباتِها مع علمِه بها لما ذكرنا. انتهى.

وقيل: الحكمةُ فيه تعريفُ اللهِ تعالى العبادَ ما له عندهم من جزاءٍ على الخيرِ والشَّرِّ.

وقيل: جَعَلَهُ اللهُ علامةً للسَّعادةِ والشَّقاوةِ.

وقيل: لامتحانِ اللهِ تعالى عبادَه بالإيمانِ في الدُّنيا.

وقيل: الحكمةُ فيه تعريفُ العبادِ مقاديرَ أعمالِهم، إذ لو دخلوا الدَّارَيْن قبله ربَّما يَظُنُّ المطيعُ أنَّ نَيْلَه الدَّرجاتِ في الجنَّةِ دون ما يستحقُّه، ويتوهَّمُ المعذَّبُ أنَّ عذابَه فوقَ ذنبِه، فتُوزنُ أعمالُهم ليقفوا على مقاديرِ جزائِها، فيَعْلَمُ الصَّالحُ أنَّ ما ناله من الدَّرجاتِ بفضلِ اللهِ تعالى لا بمجرَّدِ عملِه، ويتيقَّنُ المجرمُ أنَّ ما ناله من العذابِ دون ما ارتكب من الذنبِ واكتسب من الإثمِ، وأنَّ اللهَ تعالى منزَّهٌ عن الظُّلمِ.

وقيل: ليطَّلعَ العبدُ على ما وُجِّهَ إليه من الثَّوابِ والعقابِ، وعلى المقبولِ من

---

(١) اختاره بعضهم كتقي الدين ابن تيمية وابن قيم الجوزية والسفاريني والطوفي، وما في معتمداتهم عدم التعليل، واختاره القاضي أبو يعلى وابن الزاغوني وابن حمدان والمواهبي. ينظر: «التقريرات الحنبلية على مواضع من الدرة المضية» (ص٢٧٣).

أعمالِه والمردودِ منها، وغيرِ ذلك كالـمُقَاصَّةِ بين الظَّالمِ والمظلومِ، وليس الوزنُ مُقاصَّةً بين العبدِ وربِّه كما يقول به بعضُ المعتزلةِ من أنَّ الحسناتِ والسَّيئاتِ تُوزنُ فما فَضَلَ من الحسناتِ دخل العبدُ به الجنَّةَ وبعكسِه السَّيئاتُ، بل العبدُ في مشيئةِ اللهِ تعالى حتى لو كانت له حسناتٌ كالجبالِ وله سيِّئةٌ واحدةٌ، فللهِ تعالى أن يعاقبَه عليها ويعطيَه ثوابَ حسناتِه، وله أن يغفرَها.

والميزانُ عبارةٌ عمَّا يُعرَفُ به مقاديرُ أعمالِ العبادِ من خيرٍ وشرٍّ، ومقبولٍ ومردودٍ، والعقلُ قاصرٌ عن إدراكِ كيفيَّتِه، والاطِّلاعِ على حقيقتِه.

والمرادُ به ميزانٌ حقيقيٌّ ذو لسانٍ وكفَّتَيْن وساقَيْن يُنصبُ للوزنِ كما صرَّح به غيرُ واحدٍ من أربابِ التَّفسيرِ، بدليلِ ما ذُكِرَ قريبًا منسوبًا لابنِ عباسٍ رضي اللهُ تعالى عنهما، وما نقله البغويُّ في «معالمِ التنزيلِ»[١] من أنَّه جاء مصرَّحًا به في خبرِ داودَ عليه السَّلامُ.

وما رُوي عن نبيِّنا ﷺ من الأخبارِ المصرِّحةِ في حديثِ البطاقةِ[٢] وغيرِه.

وقيل: المرادُ من الميزانِ ملَكٌ يقابلُ حسناتِ العبادِ بالسَّيئاتِ؛ ليظهرَ رجحانَ أحدِهما أو تساويهما، وهذا كما ترى من البُعدِ بمكانٍ.

---

(١) يُنظر: «معالم التنزيل في تفسير القرآن» (٢: ١٨٠).

(٢) قال رسول الله ﷺ: «إنَّ الله سيُخلِّص رجلًا من أمَّتي له تسعٌ وتسعون سجلًا كلُّ سجلٍّ مدُّ البصرِ، فيقول له: أتُنكِر من هذا شيئًا؟ أظلَمَكَ كتَبَتي الحافظون؟ فيقول: لا يا ربِّ، فيقول: بلى، إنَّ لك عندي حسنةً، وإنَّه لا ظلمَ عليك اليوم، فيخرج له بطاقة فيها أشهد أن لا إلهَ إلا اللهُ، وأنَّ محمدًا عبدُه ورسولُه، فيقول: احضُرْ وزنك، فيقول: ما هذه البطاقة مع هذه السِّجلات؟ فتثقل البطاقةُ، ولا يثقل مع اسمِ الله شيء». يُنظر: سنن الإمام الترمذي رقم (٢٦٣٩).

والموازينُ جاءت بلفظِ الجمعِ في الآي، قيل: للاستعظامِ، لكثرةِ ما يُوزنُ فيها، وقيل: لأنَّ لكلِّ مكلَّفٍ ميزانًا، وقيل: لكلِّ أمَّةٍ ميزانٌ. وقال بعضُهم: إنَّما ذُكِرَ بلفظِ الجماعةِ؛ لأنَّه يشتملُ على كفَّتَيْن والشَّاهينِ والخيوطِ. والأصحُّ أنَّه ميزانٌ واحدٌ لجميعِ الأممِ، ومكانُه كما في «نوادرِ الأصولِ»[1] بين الجنَّةِ والنَّارِ يَتَقَبَّلُ به العرشُ.

و(**جَرْيٌ**) مبتدأٌ و(**على مَتنِ**) ظرفٌ له و(**الصِّرَاط**) مضافٌ إليه، ويقال: بالسينِ وبالصادِ لما ذكره أهلُ اللغةِ[2]: أنَّ كلَّ كلمةٍ كان فيها سينٌ وجاء بعدها أحدُ الحروفِ الأربعة، وهي الطاءُ والخاءُ والقافُ والغينُ، يجوزُ إبدالُ السينِ بالصادِ، فتقولُ: في «السِّراطِ» «الصِّراط»، وفي «سخَّر لكم» «صخَّر لكم»، وفي «سيقل» «صيقل» وفي «مسغبةٍ» «مصغبة» ونحو ذلك.

وإنْ فَصَلَ حرفٌ أو حرفان، فالجوازُ باقٍ، وبأصالةِ صادِ الصِّراطِ ونحوِه أشار الجوهريُّ، واختار غيرُه أصالةَ السينِ وارتضاه الجُعْبُريُّ.

و(**الصِّراط**) جسرٌ ممدودٌ على متنِ جهنَّمَ، وفي روايةٍ على «ظهرِها»، أدقُّ من الشَّعرةِ وأحدُّ من السَّيفِ، يَرِدُهُ الأوَّلون والآخرون، المؤمنُ منهم وغيرُه. والنبيُّ ﷺ قائمٌ يقولُ: «يا ربِّ سلِّم سلِّم»، لا طريقَ للجنَّةِ إلا عليه، فيَجُوزُه أهلُها وتَزِلُّ به أقدامُ أهلِ جهنَّمَ.

وأنكر العزُّ بنُ عبدِ السلامِ كونَ الصِّراطِ أدقَّ من الشَّعرةِ وأحدَّ من السَّيفِ، وإنَّه ليس ذلك في الرِّواياتِ الصَّحيحةِ وإن وردتْ فهي مُؤوَّلة. قال تلميذُه القرافيُّ: والصَّحيحُ أنَّه عريضٌ، واضطرب الجبائيُّ فيه فقال بثبوتِه مرَّةً وبنفيه أخرى.

---

(١) يُنظر: «نوادر الأصول» (١: ٨٠).

(٢) يُنظر: «تهذيب اللغة» (باب السين والطاء مع اللام)، و«لسان العرب» (٨: ٤٤٠).

وذهب طائفةٌ من المعتزلةِ إلى أنَّه جائزٌ غيرُ محكومٍ بوقوعِه، محتجِّين بعدمِ تجويزِ العقلِ مرورَ أحدٍ عليه، لاتِّصافِه بكونِه أدقَّ من الشَّعرةِ وأحدَّ من السَّيفِ، وعلى تقديرِ تسليمِ جوازِ ذلك عقلًا ففيه من التَّعذيبِ والمشقَّةِ للمؤمنين ما لا يَخفى، ولا عذابَ عليهم يومَ القيامةِ. وقالوا معنى قوله تعالى: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] على الطَّريق إليها.

والجواب: أنَّ مَن سلَّم كونَ الربِّ جلَّ جلالُه قادرًا مختارًا تيقَّن بأنَّه لا يُعْجِزُه شيءٌ، وتَسهيلُ جوازِ عبادِه المؤمنين عليه بحيث لا يلحَقُهم نَصَبٌ ولا يمسُّهم تَعَبٌ شيءٌ، فلا يُعجِزُه حَسْبَ ما نَطَقَتْ به الأَخبارُ الصَّحيحةُ[1] من أنَّ مرورَ النَّاسِ عليه مختلفٌ. فالمؤمنون يمرُّون عليه سِراعًا كطَرفِ العينِ، ومنهم مَن يمرُّ كالبرقِ الخاطفِ، ومنهم مَن يمرُّ كالرِّيحِ الهابَّةِ، ومنهم مَن يمرُّ كالجوادِ، ومنهم مَن تَسْرَحُ رجلاه في النَّار وتتعلَّقُ يداه، ومنهم مَن يجري على وجهِه، وغيرُ ذلك، على أنَّ بعضَ الأخبارِ صريحةٌ في كونِه على بعضِ النَّاسِ أدقَّ من الشَّعرةِ، وعلى بعضٍ مثلَ الوادي الواسعِ.

ومِن ثَمَّ، صرَّح جمهورُ العلماءِ بأنَّ النَّاسَ في جوازِه متفاوتون على قدرِ إيمانِهم وأعمالِهم، قال في «شرحِ المقاصدِ»[2]: ويُشْبِهُ أن يكونَ المرورُ عليه هو المرادُ بورودِ كلِّ أحدِ النَّارَ في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]، كما رُوي عن ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما، وغيرِه من أئمةِ التَّفسيرِ.

وفي «شرحِ مسلمٍ»[3] للشيخِ النوويِّ قُدِّست رُوحُه: الصَّحيحُ أنَّ المرادَ بالوُرُودِ في الآيةِ المرورُ على الصِّراطِ. وهو الذي رواه جماعةٌ عن ابنِ مسعودٍ

---

(١) يُنظر: ما أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه»، باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ رقم (٧٠٠١)، والإمام مسلم في «صحيحه»، باب معرفة طريق الرؤية رقم (٤٧٢).

(٢) يُنظر: «شرح المقاصد» (٢: ٢٢٣).

(٣) يُنظر: شرح الإمام النووي على صحيح الإمام مسلم (١٦: ٥٨).

رضي الله عنه فيمرُّ المؤمنُ على الصِّراطِ الموضوعِ على متنِها ولا يَشعرُ بها[١].

قال بعضُ العلماءِ: والحكمةُ في الصِّراطِ أن يَظْهرَ للمؤمنِ من عِظَمِ فضلِ اللهِ تعالى بالنَّجاةِ من النَّارِ، ولتصيرَ الجنَّةُ بعد ذلك أسرَّ لقلوبِهم، ويتحسَّرَ الكافرُ بفوزِ المؤمنين بعد اشتراكِهم في المرورِ على الصِّراطِ في الورودِ.

(**بلا اهتبالِ**) أي: بلا افتراءٍ وكَذِبٍ، وهو إما متعلِّق بـ«جَزْي» المصدرُ المتقدِّمُ عليه الواقعُ مبتدأً، وهو الحاصلُ لبعضِ الجائزين على الصِّراطِ من النَّاسِ، ولو قال النَّاظمُ بدلَه «مَرًّا» لكان أنسبَ، لشمولِه الأنواعَ المتقدِّمةَ؛ وإما بخبرِه، فهو «حقٌّ» المقدَّرُ المفسَّرُ بالمذكورِ، وقال بعضُ الشُّراحِ لا يبعُدُ أنْ يكونَ هو[٢] الخبرُ له.

هذا وأقولُ: لـمّا لم يكنْ في هذا النَّظمِ ما يشتملُ على ذكرِ حوضِ رسولِ اللهِ ﷺ المعدِّ له يومَ القيامةِ وذِكْرِ حقيقتِه ووروده المؤمنين، وقد صرَّح اللهُ تعالى به في كتابِه، والنبيُّ في سنَّتِه ـ زِدتُ فيه بيتًا يشتملُ على جميعِ ذلك، وهو هذا:

وَحَوْضُ الـمُصْطَفى حقٌّ سَنُسْقَى ... شَرابًـا مِنْــه مَعْـدومَ المِثَــالِ

ثمَّ أشرعُ في شرحِه، ومن اللهِ أرجو قريبَ فتحِه، فأقولُ: (**حوض المصطفى**) مبتدأٌ ومضافٌ إليه، وأصلُه بالتَّاءِ فقُلبتْ طاءً لملاقاتِها أحدَ حروفِ الصَّفيرِ وهو الصَّادُ.

و(**حقٌّ**) خبرُه، والسِّينُ للتَّنفيسِ.

---

(١) يُنظر: «الدر المنثور» (٤: ٢٨١)، و«مصنف ابن أبي شيبة» (١٣: ٥٦١)، و«نوادر الأصول» (ص٢٥).

(٢) يقصد قوله: «بلا اهتبال».

و(**نُسقَى**) مضارعٌ مبنيٌّ للمجهولِ، ونائبُ فاعلِه مستترٌ فيه وجوبًا وهو المفعولُ الأولُ، و(**شَرَابًا**) مفعولُه الثاني.

و(**معدومُ المثالِ**) صفةٌ ومضافٌ إليه.

والمعنى: حوضُ المختارِ من جميعِ الخلقِ وهو نبيُّنا ﷺ الذي خصَّه به ربُّه، ثابتٌ نشربُ منه معاشرَ المؤمنين يومَ القيامةِ بعد البعثِ والنُّشور، وأَخْذِ الصُّحفِ والمرور، شرابًا لا نظيرَ له لونًا وطعمًا وريحًا وَرَيًّا وبردًا كما وصفه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ[1]: «بأنَّ ماءَه أشدُّ بياضًا من اللَّبنِ وأحلى من العسلِ». يَصُبُّ فيه ميزابان من الكوثرِ عليه من الأواني عددُ نجومِ السَّماءِ، زواياه سواءٌ، وريحُه أطيبُ من المسكِ، وحصاه اللؤلؤ لا يظمأُ مَنْ شَربَ منه أبدًا، وفي وصفِه بعد البيتِ المذكورِ قولي:

بِكِيــزَانٍ تُضاهِــي النَّجمَ عَدًّا ... بذا صــحَّ الحديثُ فــلا نُبَالِ

وإنْ يَشْــرَبْ تقيٌّ منه كَأْسًــا ... فلا يَخْشــى الظَّما أبدًا بِحالِ

والظَّاهرُ دخولُ عصاةِ المؤمنين في ورودِه، وطردُ الكفَّارِ عنه، لكن نقل القرطبيُّ[2] أنَّ ممَّن يُطرَدُ عن الحوضِ مَن فارق المسلمين في سلوكِ البِدَعِ والأهواءِ، كالمعتزلةِ والخوارجِ ونحوِهم ممَّن بدَّل وغيَّر، والمسوِّفين[3] من الظَّلَمةِ في الظُّلمِ والجورِ، والمعلنين بالكبائرِ. وقال بعضُهم: يَرِدُهُ أهلُ المعاصي، ثمَّ إذا أنفذ اللهُ تعالى عليهم وعيدَه لارتكابِهم فأدخلهم النَّارَ لا يُعذَّبون فيها بعطشٍ.

---

(١) يُنظر: ما أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» رقم (٥٣٥٥).

(٢) يُنظر: «الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي (٤: ١٦٨).

(٣) هكذا أوردها الإمام القرطبي في تفسيره (٤: ١٦٨)، وفي نسخة الأصل (المسوِّفين) وهي لا تستقيم.

وقد وردت في تحديدِ الحوضِ أحاديثُ مختلفةٌ وليس ذلك باضطرابٍ وتعارضٍ كما جنح إليه البعضُ، بل خطابٌ لكلِّ طائفةٍ بما هو معلومٌ لديهم من مسافاتِ مساكنِهم وأوطانِهم كتحديدِه لأهلِ اليمنِ بأنّه من صنعاءَ إلى عدنٍ ولغيرِهم بغيرِ ذلك، ولـمَن لا خبرةَ له في ذلك بالزَّمانِ كمسيرةِ شهرٍ.

والمرادُ من الجميعِ أنَّه حوضٌ كبيرٌ متَّسِعُ الجوانبِ والزَّوايا، وفي «الروضِ الأنيقِ»[1]: أنَّ مَن أراد أن يسمعَ خريرَ الميزابَيْن اللذين يَصُبَّان من الكوثرِ في الحوضِ، فلْيَجْعَلْ إصبَعَيْهِ في أُذُنَيْه، فإنَّ ما يُسمعُ عند ذلك هو صوتُ الميزابَيْن، تمسُّكًا ببعضِ الأخبارِ.

وفي كونِه قبلَ الصِّراطِ في أرضِ القيامةِ أو بعده، لأهلِ الحقِّ قولان.

وقيل: إنَّ له عليه السَّلامُ حوضَيْن كليهما يُسمَّى الكوثرَ، أحدهما قبل الصِّراطِ، والآخر بعده، والعربُ يُطلقون الكوثرَ في كلامِهم ويريدون الخيرَ الكثيرَ.

وما أفاده ما ورد عن أنسٍ وابنِ عباسٍ رضي الله عنهما في تفسيرِ سورةِ الكوثرِ ممَّا هو صريحٌ في اختصاصِ نبيِّنا عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ بالحوضِ، محمولٌ على أنَّ المرادَ باختصاصِه ﷺ من بين الرُّسلِ إنَّما هو بالحوضِ الموصوفِ بهذه الصِّفاتِ المتقدِّمةِ لا بمطلقِ الحوضِ؛ وإلا فقد صحَّ عنه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أنَّه قال: «لكلِّ نبيٍ حوضٌ إلا صالحًا، فإنَّ ناقتَه تقومُ له في الآخرةِ مقامَ الحوضِ»[2]. وفي رواية: «وإنَّهم يتباهون أيُّهم أكثرُ واردَه، وإنِّي أرجو أن أكونَ يومَ القيامةِ أكثر واردًا»[3].

---

(١) لم أجده في «الروض الأنيق»، ولكن أورده السهيلي في «الروض الأنف» (٣: ٢٤٧)، وعزاه إلى الدارقطني.
(٢) لم أجده، وذكره القرطبي في «التذكرة» (ص٧١٣)، ونسبه للبكري المعروف بابن الواسطي.
(٣) أخرجه الإمام الترمذي في «سننه» رقم (٢٤٤٣)، باب ما جاء في صفة الحوض.

ويجبُ الإيمانُ بحوضِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ لورودِ الأحاديثِ النبويَّةِ فيه، التي بلغتْ مبلغَ التَّواترِ خلافًا للمعتزلةِ النَّافين له.

وَمَرْجُــوٌّ شَــفَاعَةُ أَهْــلِ خَــيْرٍ لأَصْحَــابِ الكَبَائِــرِ كالجِبَــالِ

يعني: مأمولٌ و(**مرجوٌّ شفاعةُ أهلِ خيرٍ**) من الأنبياءِ والملائكةِ والأولياءِ والعلماءِ والشُّهداءِ لأصحابِ الذُّنوبِ الكبائرِ، بإسقاطِ العقابِ عنهم، فضلًا عن الصَّغائرِ.

والشَّفاعةُ من الشَّفْعِ وهو الضَّمُّ، وسُمِّي الشَّفيعُ شفيعًا لضمِّه العاصي إلى المطيعِ بالشَّفاعةِ، وقد ورد فيها من النُّصوصِ القرآنيةِ والأخبارِ النبويَّةِ ما هو صريحٌ في كونِها قَطعيَّةً، قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وصحَّ عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «شفاعتي لأهلِ الكبائرِ من أمَّتي»(١)، فشفاعتُه ﷺ لأمَّتِه وللخلقِ عمومًا؛ لأنَّها عامَّةٌ لجميعِ الإنسِ والجنِّ، فللمؤمنين بالعفوِ ورفعِ الدَّرجاتِ، وللكفَّارِ قيل بتعجيلِ فصلِ القضاءِ، فيخفَّفُ عنهم أهوالُ القيامةِ.

وعن عثمانَ رضي الله عنه مرفوعًا: «يشفَعُ يومَ القيامةِ ثلاثةٌ؛ الأنبياءُ ثمَّ العلماءُ ثمَّ الشُّهداءُ»(٢)، إلى غيرِ ذلك من النُّصوصِ الصَّحيحة والأخبارِ الصَّريحة.

فلو قال النَّاظمُ قَدَّس اللهُ روحَهُ ونوَّر ضريحَه: «معلومٌ» بدل «مرجوٌّ» لكان أَوْلى، لإيهامِ لفظِ «مرجوٍّ» كونَ الشَّفاعةِ ظنِّيةً، وليس كذلك.

وذهب المعتزلةُ والخوارجُ إلى أنَّ الشَّفاعةَ تكونُ في رفعِ الدَّرجاتِ لأهلِ

---

(١) أخرجه الإمام الترمذي في «سننه» رقم (٤٧٣٩)، باب في الشفاعة.

(٢) أخرجه الإمام ابن ماجه في «سننه» رقم (٤٣١٣)، باب في ذكر الشفاعة.

الحسناتِ لا لَدَرْءِ العذابِ عن سيّءِ الاكتسابِ، محتجِّين على نَفْيِها في حقِّ مَن مات مُصِرًّا على الكبيرةِ بما هو صريحُ الدّلالةِ من النُّصوصِ القرآنيةِ على ذلك بزعمِهِم، منها الآياتُ الدَّالةُ على نفي الشَّفاعةِ بالكليَّةِ، كقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨] وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ٤٨] الآية، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

والجوابُ عن أُوْلَى الآياتِ: أنَّ المرادَ بـ«الظَّالمين» فيها الكافرون؛ لأنهَّ أطلق الظَّالمَ، والـمطلقُ منصرفٌ إلى الكاملِ، والظَّالمُ الكاملُ في الظُّلمِ هو الكافرُ. وعن الثَّانية: بأنَّها نزلت في حقِّ اليهودِ، وهم كفَّارٌ. وعن الثَّالثة: أنَّ المرادَ بـ«الظَّالمين» فيها ما أُريد بهم في الآيةِ الأولى، على أنَّ نفيَ النُّصرةِ لا يَستَلزِمُ نفيَ الشَّفاعةِ؛ لأنَّها طلبٌ مع خضوعٍ، والنُّصرةُ ربَّما تُنبئُ عن مدافعةٍ ومخَاصَمةٍ، وذلك مباينٌ للخضوعِ الذي هو لازمُ الشَّفاعةِ. وتقرير حجَّتِهم في الرابعةِ: أنَّ صاحبَ الكبيرةِ ليس بمرتضى، فلذا يتحقَّقُ نفيُ الشَّفاعةِ في حقِّه.

والجواب: أنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ الفاسقَ غيرُ مرتضى، بل هو مرتضى من جهةِ الإيمانِ وما له من الأعمالِ الصَّالحةِ بخلافِ الكافرِ، فإنَّه لا شكَّ أنَّه غيرُ مرتضى، لفواتِ أصلِ الحسناتِ وأساسِ الكمالاتِ، وهو الإيمانُ الثَّابتُ لمرتكِبِ الكبيرةِ، لأنَّه لا يتزلزلُ منه القلبُ ولا اللِّسانُ في تصديقِه وإقرارِه، فلا يُحكَمُ عليه بالكفرِ الذي هو الخروجُ عن الإيمانِ لا دنيا ولا أخرى، لِما تقدَّم من أنَّ حقيقةَ الإيمانِ تصديقُ القلبِ بكلِّ ما عُلِمَ بالضَّرورةِ مجيءُ الرَّسولِ به.

واختلفوا في وجوبِ النُّطقِ بالشَّهادتَيْن على قولَيْن:

أشهرُهما الوجوبُ، لأنَّ النُّطقَ بهما عليه مدارُ فلكِ الإيمانِ، نعم إذا وقعت منه

تلك الكبيرةُ على سبيلِ الاستحلالِ والاستخفافِ بنهي اللهِ تعالى عنها حُكِمَ عليه بالكفرِ، لكونِ الاستحلالِ والاستخفافِ علامتَيْن على التَّكذيبِ والجهلِ باللهِ تعالى وبالرَّسولِ واليومِ الآخرِ.

ثمَّ لا نزاعَ في أنَّ من المعاصي ما جعله الشَّارعُ ﷺ أمارةً على التَّكذيبِ، وعلامةً على الكفرِ مثل السُّجودِ للصَّنمِ ونحوِه، وقتلِ النَّبيِّ أو سَبِّه، وإلقاءِ المصحفِ في القاذوراتِ، والتَّلفظِ بكلمةِ الكفرِ ونحوِ ذلك ممَّا ثبت بالأدلةِ الشَّرعيةِ أنَّه كُفْرٌ، فيُحكمُ بكفرِ مَن صدرت عنه هذه الأفعالُ لا من حيث ذوات تلك الأفعالِ، بل من حيث دلالتها شرعًا وعادةً على اتِّصافِ صاحبِها بالكفرِ الذي هو التَّكذيبُ والشَّكُّ.

وإذ عرفت هذا، فاعْلَمْ أنَّ لكلِّ نبيٍّ شفاعةً، لكن بعد شفاعةِ نبيِّنا ﷺ حَسْبَ منطوقِ ما أخرج الشَّيخان من طرقٍ متعدِّدة: «أنا أوَّلُ شافعٍ ومُشَفَّعٍ»(١).

والشَّفاعةُ منها: مُشترَكٌ، ومنها: خاصٌّ، فالـمُشترَكُ بين نبيِّنا وبين سائرِ الأنبياءِ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ إنَّما هو في خروجِ قومٍ من الموحِّدين من النَّارِ، كما ورد به الحديثُ الصَّحيحُ: «بأنَّ اللهَ سبحانه وتعالى يُخرجُ أقوامًا من النَّارِ بالشَّفاعةِ»(٢)، وربَّما يشارِكُهُم في هذه غيرُهم من الملائكةِ والصِّدِّيقين.

واستنبط بعضُ المحقِّقين من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] أنَّ المتهجِّدَ يَشْفَعُ في أهلِ بيتِه.

والشَّفاعةُ الخاصةُ بنبيِّنا ﷺ هي الشَّفاعةُ المشارُ إليها بالحديثِ المتقدِّمِ، وتكونُ في راحةِ الخلقِ من هَوْلِ الموقفِ وطول الوقوفِ.

---

(١) أخرجه الإمام الطبراني في «المعجم الأوسط» رقم (١٧٠)، وفي «المعجم الكبير» رقم (١٤٩٨٢).

(٢) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٣١٨)، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها.

وفي تعجيلِ الحسابِ واختصاصِه في هذه أمرٌ مشهورٌ في الصِّحاحِ، ونقل البغويُّ منها في «المصابيحِ»[١] ما يطمئنُّ القلبُ إلى التَّصديقِ بها، وهي الشَّفاعةُ العظمى في فصلِ القضاءِ يومَ القيامةِ، ولا قَائِلَ بعدمِ اختصاصِه بها، وهو المقصُودُ من المقامِ المحمودِ في الآيةِ الكريمةِ المتقدِّمةِ، إذ فيه يحمَدُهُ الأوَّلون والآخرون.

فإنَّ الخيرَ الـمُعَدَّ له عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أعظمُ من الخيرِ الـمُعدِّ لغيرِه، إذ هو ﷺ من اللهِ عزَّ شأنُه بمكانٍ لا يُقادَرُ قَدْرُه، والأحاديثُ صريحةٌ في الأمرِ بالدُّعاءِ به له عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ عُقَيْبَ الأذانِ إظهارًا لشرفِه وعِظَمِ منزلتِه وعلُوِّ مرتبتِه، وإلا فهو واجبُ الوقوعِ بوعدِ اللهِ عزَّ وجلَّ.

ولنبيِّنا ﷺ شَفاعاتٌ أُخَرُ:

منها: لِطَائفةٍ في دخولِهم الجنَّةَ بغيرِ حسابٍ رزقنا اللهُ ذلك بفضلِه، قال الشيخُ النوويُّ في «شرحِ مسلمٍ»[٢]: وهذه الشَّفاعةُ مختصَّةٌ به ﷺ أيضًا.

وتوقَّف ابنُ دقيق العيد فيها فقال: لا أعلمُ الاختصاصَ ولا عدَمه.

ومنها: لِطائفةٍ استوجبوا دخولَ النَّارِ، فلا يدخلونها كما صرَّحت به الأحاديثُ الصَّحيحةُ.

وهذه الشَّفاعةُ تتناولُ أهلَ الكبائرِ مِن الأمَّةِ مَن لا يُشرِكُ باللهِ شيئًا، وإليها الإشارةُ بقولِه: (**لأصحابِ الكبَائرِ كالجِبَالِ**) في عَظَمَتِها وكَثْرَتِها.

فقد ثبت في «صحيحِ مسلمٍ»[٣] عن ابنِ عباسٍ رضي الله عنهما عن النبيِّ ﷺ

---

(١) يُنظر: «مصابيح السنة» (٣: ٥٣٧).

(٢) يُنظر: شرح الإمام النووي على صحيح الإمام مسلم (٣: ٣٥).

(٣) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٢٧٦٧)، باب قبول توبة القاتل، عن أبي بردة عن أبيه، وليس عن ابن عباس.

أنَّه قال: «يجيء يومَ القيامةِ أُناسٌ من المسلمين بذنوبٍ أمثالِ الجبالِ يَغفِرُها اللهُ تعالى لهم ويضَعُهَا على اليهودِ والنَّصارى».

ومعنى مغفرتها لهم ووَضْعِها على اليهودِ والنَّصارى: عدمُ مؤاخذتِهم بها بالكليَّةِ حتى كأنَّهم لم يُذنبوا، ومضاعفةُ العذابِ على اليهودِ والنَّصارى بقدرِ جُرمِهم وجُرمِ مذنبي المسلمين، وإلا فاللهُ تعالى لا يُؤاخِذُ أحدًا بذنبِ غيرِه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨]، وله تعالى مضاعفةُ العذابِ على مَن يشاءُ وتخفيفُه عمَّن يشاءُ.

والكبائرُ: هي كلُّ معصيةٍ أوجبت الحدَّ، وبه قال البغويُّ وغيرُه(١).

وقيل: إنَّها كلُّ ما نصَّ الكتابُ على تحريمِه وأوجب في نفسِه حدًّا.

وقيل: إنَّها ما أوجب الحدَّ وتَوَجَّه إليه الوعيدُ.

وقد ضبطها بعضُهم فقال: هي الموبقاتُ السَّبعُ، وهي الشِّركُ باللهِ، وقتلُ النَّفْسِ التي حرَّم اللهُ، والسِّحرُ، وأكلُ مالِ اليتيمِ، وأكلُ الرِّبا، والتَّولي يومَ الزَّحفِ، وقذفُ المحصناتِ المؤمناتِ الغافلاتِ.

والمرادُ من قَتْلِ النَّفْسِ الذي يُعَدُّ من أكبرِ الكبائرِ بعد الشِّركِ هو القتلُ العَمْدُ، وذلك مُجمعٌ عليه، وعند البعضِ شِبْهُ العمدِ منها، وأما الخطأُ، فإنَّه ليس بمعصيةٍ وهو الصَّوابُ.

وممَّن صرَّح بالكبائرِ أنَّها سبْعٌ، عليٌّ كرَّم اللهُ وجهَه.

وقيل: تسعٌ، بإضافةِ عقوقِ الوالدَيْن والإلحادِ بالبيتِ الحرامِ إلى السَّبعِ الموبقاتِ، وعن ابنِ مسعودٍ رضي الله عنه أنَّها عَشْرَةٌ، وقيل غيرُ ذلك.

---

(١) أي: مجاهد، ومقاتل. يُنظر: «تفسير البغوي» (٤: ١٥٠).

وذهب إمامُ الحرمَيْن أبو إسحاقَ الإسفرايينيُّ، والقاضي أبو بكر الباقلانيُّ وغيرُهم إلى أنَّ المعاصي جميعَها كبائرُ لا صغيرةَ فيها وإن اختلفتْ مراتِبُها؛ لاشتراكِها في مخالفةِ أوامرِ اللهِ تعالى، وإنَّما يقالُ لبعضِها صغيرةٌ وكبيرةٌ بالإضافةِ، بناءً على أنَّ حقارةَ الذُّنوبِ وعِظَمِها يكونان باعتبارِ متعلَّقاتِها، فالقُبلَةُ مثلًا صغيرةٌ بالنِّسبةِ إلى الزِّنا، كبيرةٌ بالنِّسبةِ إلى النَّظرِ بشهوةٍ[1].

وقال غيرُ واحدٍ من العلماءِ: لا يمكنُ أن يقالَ في معصيَةٍ إنَّها صغيرةٌ، إلا على معنى أنَّها تَصْغُرُ عند اجتنابِ الكبائرِ.

وقال حجَّةُ الإسلامِ الغزاليُّ: لا يليقُ إنكار الفَرْقِ بين الصَّغائرِ والكبائرِ، وقد عُرِفَتَا من مداركِ الشَّرعِ[2]. نعم، قد يُقالُ لذنبٍ واحدٍ: صغيرٌ وكبيرٌ، باعتبارَيْن؛ لأنَّ الذُّنوبَ تَتَفاوتُ في ذلك باعتبارِ الأشخاصِ والأحوالِ.

(**والجبالِ**) جمعُ جبلٍ، قيل: أوَّلُ جبلٍ وُضِعَ على الأرضِ أبو قُبَيْس، ومجموعُ الجبالِ عليها مئةٌ وسبعةٌ وثمانون جبلًا، عشرون في الإقليمِ الأوَّلِ، وسبعةٌ وعشرون في الثَّاني، وثلاثةٌ وثلاثون في الثَّالثِ، وخمسةٌ وخمسون في الرَّابعِ، وثلاثون في الخامسِ، وفي كلٍّ من السَّادسِ والسَّابعِ أحدَ عشرَ، فصار المجموعُ مئةً وسبعةً وثمانين جبلًا.

قيل: وهي بِأَسْرِها عند النَّفخةِ الأولى تَنْصَدِعُ وتَنْدَكُّ، فتصيرُ كما أخبر اللهُ عنها سَرَابًا لتسويةِ الأرضِ.

---

(١) يُنظر: «الإرشاد» (ص٣٢٨) للإمام الجويني، و«الزواجر» (١: ٥) لابن حجر الهيتمي.
(٢) يُنظر: «إحياء علوم الدين» (٤: ١٧)، ونقله المصنف عنه بواسطة ابن حجر الهيتمي في «الزواجر» (ص٤).

والجبالُ مخلوقةٌ بعد الأرضِ، وإليه ذهب المتقدِّمون والمحدِّثون من الفلاسفةِ.

وقد استوفى الفخرُ الرازيُّ في «المباحثِ المشرقيةِ»(١) الكلامَ في كيفيَّةِ تكوُّنِها إن شئتَ فراجِعْه.

والحاصلُ: أنَّ مَن يدخلُ النَّارَ من عُصاةِ المؤمنين لا يُخلَّدُ فيها، بل يخرجُ منها إلى الجنَّةِ للأدلةِ المذكورةِ في مقامِ الاستدلالِ عليه آنفًا. منها: قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧].

وأيُّ خيرٍ أعظمُ من الإيمانِ باللهِ تعالى، فلا بدَّ من فوزِه بالثَّوابِ لذلك بعد خَلاصِهِ من العذابِ، إذ لا ثوابَ قبل العقابِ بالاتفاقِ، وهذا معنى قولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «مَن مات لا يُشرِكُ باللهِ شيئًا دخل الجنَّةَ»(٢). فالحديثُ شاملٌ للمؤمنِ العاصي بأيِّ معصيةٍ كانت، على أنَّ المغفرةَ لِما دون الإشراكِ لو كانت مقيَّدةً بالتَّوبةِ ـ كما تقولُه المعتزلةُ ـ لم يكن فرقٌ بين الإشراكِ وما دونه؛ لأنَّ الشِّركَ مغفورٌ أيضًا لصاحِبِه إذا تاب منه.

فالنَّاسُ على ما عليه أهلُ الحقِّ قسمان: مؤمنٌ وكافرٌ، فالكافرُ في النَّارِ إجماعًا، والمؤمنُ على قسمَيْن: طائعٌ وعاصٍ، فالطَّائعُ في الجنَّةِ إجماعًا، والعاصي على قسمَيْن: تائبٌ وغيرُه، فالتَّائبُ في الجنَّةِ إجماعًا، وغيرُ التَّائبِ في مشيئةِ اللهِ تعالى.

---

(١) يُنظر: «المباحث المشرقية» للإمام الرازي (٢: ٢٠٨).

(٢) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (١٢٣٨)، باب ما جاء في الجنائز. والإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٩٣)، باب من مات لا يشرك بالله شيئًا.

وَلِلدَّعَــوَاتِ تَأْثِــيرٌ بَلِيــغٌ وقَــدْ يَنفِيه أَصْحَــابُ الضَّلالِ

(الدَّعوات) جمعُ دعوةٍ وهي: الدُّعاء، ومعناه: طلبُ العبدِ من ربّه الإعانةَ، واستمدادُه المعونةَ منه.

وحقيقتُه إظهارُ التَّحقُّقِ في وصفِ العبوديَّةِ، واستحقاقُه تعالى الاتِّصافَ بعَظَمَةِ الرُّبوبيَّةِ والتَّحلي بالافتقارِ إليه، والالتجاءَ إلى حولِه وقوتِه بغيرِ تَبريَةٍ منهما.

وفيه وصفُ العبدِ ربَّه، فإنَّه جوادٌ كريمٌ رؤوفٌ رحيمٌ إلى غيرِ ذلك من الأوصافِ اللائقةِ بمقامِ الرُّبوبيَّةِ، وإلى هذا يشيرُ خبرُ: «الدُّعاءُ هو العبادةُ»(١).

والمعنى: للدَّعواتِ المقبولةِ من المطيعين له تعالى (تَأْثيرٌ بَليغٌ) في رفعِ القضاءِ المعلَّقِ دون المُبرَمِ لقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ [غافر: ٦٠]، ولقولِه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «يُستجابُ للعبدِ ما لم يدعُ بإثمٍ أو قطيعةِ رَحِمٍ ما لم يَسْتَعْجِلْ»(٢)؛ ولِما ورد عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «لا يَرُدُّ القضاءَ إلا الدُّعاءُ»(٣) أي: لا يَرُدُّ شيءٌ من القضاءِ وهو الأمرُ المعلَّقُ بقرينةِ لامِ العهدِ، وفيه إشارةٌ إلى أنَّ القضاءَ قسمان:

جازمٌ لا يَرُدُّه شيءٌ قد جرى به القضاءُ وجفَّ القلمُ، فلا سبيلَ إلى استجابتِه، ويقال له: القضاءُ الـمُبْرَمُ.

---

(١) أخرجه الإمام الترمذي في «سننه» رقم (٣٣٧٢)، باب ما جاء في فضل الدعاء، وأبو داود في «سننه» رقم (١٤٧٩)، باب الدعاء.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٢٧٣٥)، باب أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل.

(٣) أخرجه الإمام الترمذي في «سننه» رقم (٢١٣٩)، باب ما جاء لا يرد القدر إلا الدعاء.

ومعلَّقٌ يُرَدُّ بالدُّعاءِ إلا أنَّ صِدقَ النيَّةِ، وخُلوصَ الطَّويَّةِ، وحضورَ القلبِ شرطٌ في ذلك حسبما يفيدُه: «ادعوا اللهَ وأنتم مُوقِنون بالإجابةِ، وأنَّ اللهَ تعالى لا يَستجيبُ الدُّعاءَ من قلبٍ غافلٍ لاهٍ»[1].

والإجابةُ مقيَّدةٌ بالمشيئةِ، قال تعالى: ﴿فَيَكۡشِفُ مَا تَدۡعُونَ إِلَيۡهِ إِن شَآءَ﴾ [الأنعام: ٤١]. وقال صاحبُ «الفرائدِ»: ما من مُضطرٍّ دعا إلا أُجيب وأُعيد نفعُ دعائِه إليه، إما في الدُّنيا وإما في الآخرةِ؛ وذلك أنَّ الدَّعاءَ طلبُ شيءٍ، فإنْ لم يُعْطَ ذلك الشيءَ بعينِه يُعْطَ ما هو أجلُّ منه، وإن لم يُعْطَ هذا الوقتَ يُعْطَ بعدَه.

وقد صحَّ: «أنَّه عزَّ شأنُه يَنزلُ إلى سماءِ الدُّنيا في ثُلُثِ اللَّيلِ الأخيرِ، فيقولُ: مَن يدعوني فأستجيبَ له، مَن يسألُني فأُعطيَه، مَن يستغفرُني فأغفرَ له، فلا يزالُ كذلك حتى يَطْلُعَ الفجرُ»[2].

وحُكي عن الشيخِ عبدِ القادرِ الجيليِّ قُدِّس سرُّه وعمَّنا بِرُّهُ أنَّه قال: لا شيءَ من القضاءِ بمُبرَمٍ، واللهُ يفعلُ ما يشاءُ ويحكمُ ما يريدُ. وأيَّده بعضُهم بأدلَّةٍ لكنَّها لا تخلو عن بحثٍ، وذهب طائفةٌ من أهلِ السنةِ والجماعةِ إلى أن الدُّعاءَ واجبٌ، لأنَّه لا يُستجابُ منه إلا ما وافق القضاءَ، وقد أمرَ اللهُ تعالى به حَسْبَما يفيدُه منطوقُ الآيةِ المتقدِّمةِ. قال غيرُ واحدٍ من العلماءِ: هذا هو المذهبُ الصَّحيحُ، وفيه الجمعُ بين الأخبارِ المرويَّةِ على اختلافِها، والتَّوفيقُ بينها.

وفي جوازِ القولِ باستجابةِ دُعَاءِ الكافرِ، للعلماءِ خلافٌ:

الجمهورُ على المنعِ مستدلِّين بقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ﴾ [الرعد: ١٤].

---

(١) أخرجه الإمام الترمذي في «سننه» رقم (٣٤٧٩).
(٢) أخرجه الإمام الطبراني في الكبير رقم (٨٣٧٣).

سُئِل بعضُ أئمةِ الحنفيةِ رحمهم اللهُ تعالى عن ذلك، فأجابوا بما نصُّه: لا يجوزُ أن يقالَ: دعاءُ الكافرِ مستجابٌ؛ لأنَّه لا يَعرفُ اللهَ تعالى ليدعوه، ولِتَطرُّقِ النَّقصِ في إقرارِه حيث وصَفَه بما لا يليقُ به، وحملوا ما جاء من الأخبارِ في أنَّ دعوةَ المظلومِ مستجابةٌ ولو كان كافرًا على كفرانِ النِّعمةِ لا كفرانِ الدِّينِ.

وقال الدَّبُوسيُّ: يجوزُ أن يقالَ ذلك، ونقل بعضُ أئمةِ الحنفيةِ أنَّهم قالوا: يُفتى به استدراجًا له، مستندين في ذلك إلى قولِه تعالى حكايةً عن إبليسَ: ﴿قَالَ أَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾ [الأعراف: ١٤]، حيث استُجيب بعضُ دعائِه؛ لأنَّه تمنَّى عدمَ الموتِ، ولا موتَ بعد البعثِ.

قال في «البحرِ الرائقِ»[١]: والفتوى على أنَّه يُستجابُ دعاءُ الكافرِ.

وفي «درِّ المختارِ»[٢] ما نصُّه: والرَّاجحُ أنَّ دعاءَ الكافرِ يُستجابُ استدراجًا.

قال صدرُ الدِّينِ الشَّهيد: دعاءُ الكافرِ مستجابٌ، وبه يُفتى.

والقائلُ باستجابةِ دعاءِ الكافرِ حَمَلَ الآيةَ التي أَوْرَدَها القائلون بمنعِ استجابةِ دعائِه، على أنَّ المرادَ دُعَائُهم اللهَ تعالى بما يتعلَّقُ بأمورِ الآخرةِ.

والحاصلُ: أنَّ أهلَ السنةِ والجماعةِ أجمعوا على تحقُّقِ تأثيرِ الدُّعاءِ الصَّادرِ من المسلمِ المطيعِ للحيِّ والميتِ في النَّفعِ، وقد كان العلاءُ بنُ الحضرميِّ مشهورًا بإجابةِ الدُّعاءِ، والبَراءُ بنُ مالكٍ كان يُقسِمُ على اللهِ فَيَبَرُّ قَسَمَه. ففي الصَّحيحِ: «إنَّ من عبادِ اللهِ مَن لو أقسمَ على اللهِ لأبرَّه»[٣]، وقد ينفيه؛ أي: يُنْكِرُه أصحابُ الضَّلالِ؛

---

(١) يُنظر: «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» (٢: ١٨٢).

(٢) يُنظر: «رد المحتار على الدر المختار» (٢: ١٨٥).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٢٨٠٦).

أي: أهلُ الغِوايةِ، والمرادُ بهم المعتزلةُ؛ حيث قالوا: لا معنى للدُّعاءِ ولا طَائِلَ تحته؛ لأنَّ الأقدارَ سابقةٌ، والأقضيةَ ماضيةٌ، وكلُّ نفسٍ بما كَسَبَتْ رهينةٌ.

والجوابُ: أنَّ الدَّعاءَ للأحياءِ والأمواتِ واردٌ في الأحاديثِ الصِّحاحِ خصوصًا في صلاةِ الجنازةِ، وقد تواتر عن السَّلفِ، فلو لم يكن فيه نَفْعٌ لما كان له معنى.

ودُنيَانـا حَدِيـثٌ والهَيُـولَى عَدِيمُ الكَوْنِ فاسْـمَعْ باجْتِذَالِ

(**دُنيَانَا**) مبتدأٌ ومضافٌ إليه و(**حديثٌ**) خبرُه؛ أي: مُحدَثَةٌ، والمرادُ من الدُّنيا العالمُ بجميعِ أجزائِه.

ووجهُ الاستدلالِ على حدوثِه: أنَّ الجِرمَ لا يخلو إما أن يكونَ متحرِّكًا أو ساكنًا، فيَتعيَّنُ كونُ التَّحركِ والسَّكونِ صفتَيْن لا يتعذَّرُ انفكاكُه عنهما.

وكونُهما حادثَيْن زائدَيْن عليه من المعلومِ بالبداهةِ، فيتحقَّقُ كونُه حادثًا لاتِّصافِه بالحوادثِ، إذ المتَّصفُ بالحادثِ حادثٌ، على أنَّه لو سُلِّمَ كونُه قديمًا لَزِمَ إما خلوُّه عنها أو قِدَمُهَا والأوَّلُ بديهيُّ البطلانِ، للزومِ كونِه لا متحرِّكًا ولا ساكنًا، والثَّاني كذلك؛ لأنَّها حادثةٌ، والحدوثُ والقِدمُ لا يجتمعان بالضَّرورةِ.

ويُستدلُّ على ذلك أيضًا بما ذكره بعضُ الأفاضلِ: من أنَّ كلَّ جِرمٍ مُتَّصِفٌ بشيءٍ من الصِّفاتِ والأعراضِ، مع كونِه جائزَ الاتِّصافِ بأضدادِها؛ إذ اتِّصافُه بها ليس لذاتِه وإلا لتساوَى في الصِّفاتِ والأعراضِ، فاتِّصافُه بصفةٍ دون اتِّصافِه بضدِّها يدلُّ على حدوثِ تلك الصِّفةِ، وكُلُّ ما اتَّصف بالحوادثِ فهو حادثٌ؛ لأنَّه على تقديرِ كونِه قديمًا إن اتَّصف بها في القِدَمِ لَزِمَ أن تكونَ قديمةً وحادثةً، وهو اجتماعُ النَّقيضَيْن. وإن اتَّصف بها حين حدوثِها لَزِمَ أن يكونَ موجودًا في الأزلِ بدونِها،

ووجودُ الشَّيءِ بدونِ صفاتِه كُلِّها محالٌ، فثبت كونُ العالمِ حادثًا، والـمُحدِثُ له هو اللهُ تعالى.

والمنقولُ عن أساطين فلاسفةِ اليونانيين كأفلاطونَ وسُقراطَ وأرسطو، وعن غيرِهم أنَّ العالمَ بجميعِ جواهِرِه، وأعراضِه، وأفلاكِه، وأملاكِه، وبسائِطه، ومركَّباتِه حادثٌ، كما قال به الأنبياءُ صلواتُ اللهِ وسلامُه عليهم أجمعين.

وعن جماعةٍ منهم القولُ بِقِدَمِ مبادئها من العقلِ والنَّفْسِ، والمفارقاتِ والبسائطِ، دون المتوسطاتِ والمركَّباتِ، فإنَّ المبادئَ عندهم فوقَ الدَّهرِ والزَّمانِ، فلا يَتَحقَّقُ فيها حدوثٌ زمانيٌّ بخلافِ المركَّباتِ التي هي تحت الدَّهرِ والزَّمانِ، ومنعوا كونَ الحركاتِ سرمديَّةً، ومنهم مَن قال بحدوثِ موجوداتِ العالمِ مبادئها وبسائِطها ومركَّباتِها.

والمشهورُ من مذهبِ أرسطو القولُ بِقِدَمِ العالمِ، وكونِ الحركاتِ الدَّوريَّةِ سرمديَّةً بخلافِ ما نُقِلَ عنه.

وحقَّق الملّا صدرُ الدِّينِ الشيرازيُّ في «الأسفارِ»(١) قولَهُ بحدوثِ العالمِ قائلًا: إنَّ أرسطو كان حكميًّا عابدًا موحِّدًا قائلًا بحدوثِ العالمِ ودثورِه، وما شاع عنه في أمرِ العالمِ تَوَهُّمٌ ناشئٌ عن عدمِ فَهْمِ كلامِه.

(**والـهَيُولى**) بفتحِ أوَّلِه مبتدأٌ، وهو لفظٌ يونانيٌّ، ويحتملُ أن يكونَ عربيًّا من الهيَّولى المشدَّدةِ الياءِ مخففًا منها. ففي «القاموسِ»(٢) ما نصُّه: الأَهْيَلُ والهَيُولُ،

---

(١) يُنظر: «الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة» (٥: ٣٧٧-٣٧٨) الأسفار الأربعة، موسوعة فلسفية إسلامية بقلم صدر الدين الشيرازي الشهير بالملا صدرا الشيرازي وصدر المتأهلين ولد حدود ٩٧٩هـ- وتوفي ١٠٥٠هـ.

(٢) يُنظر: «القاموس المحيط» مادة (هـ ي ل).

كصبورٍ: الهباءُ المُنبَثُّ، وما تراه في البيتِ من ضوءِ الشَّمسِ، والهَالةُ: دارَةُ القمرِ، وجمعُه هالاتٌ.

و«الهَيُّولَى» بتشديدِ الياءِ مضمومةً عن ابنِ القطاعِ: القُطْنُ، وهَيلاءُ: جبلٌ أسودُ بمكَّةَ؛ ولكونِ الهيولى القُطْنَ شبَّهوا طينةَ العالمِ به، وهو في اصطلاحِهم موصوفٌ بما يصفُ به أهلُ التَّوحيدِ وجودَ اللهِ بلا كيفيَّةٍ ولا كميَّةٍ، ولم يَقترِن به شيءٌ من سِماتِ الحدوثِ ثم حلَّتْ به الصِّفةُ واعترضت به الأعراضُ، فحدث منه العالمُ.

فحينئذٍ يكونُ إطلاقُها على المادةِ للمناسبةِ، إذ هي في العربيةِ كما عرفتَ، فكما أنَّه يوجدُ في الأنواعِ المختلفةِ من الثِّيابِ، كذلك المادةُ توجدُ في الأجسامِ، فناسبه إطلاقُها عليها بهذه المناسبةِ.

ورَسَمَهُ الحكماءُ: بأنَّه جوهرٌ قائمٌ بذاتِه ليس مُتَّصِلًا ولا منفصلًا، ولا واحدًا ولا متعدِّدًا، بل يتعدَّدُ لهذه الأوصافِ بما حلَّ فيه، ولا يُجَامِعُ كُلًّا منها، وهو باقٍ بعينِه.

وفي «شرحِ حكمةِ العينِ»[1] يرسمُ الهيولى: بأنَّه جوهرٌ بسيطٌ لا يَتِمُّ وجودُه بدونِ وجودِ جوهرٍ حاصلٍ فيه وهو الصُّورةُ، والصُّورةُ جوهرٌ لا وجودَ له بدونِه.

قال في «شرحِ التجريدِ»[2]: اعلمْ أنَّ الصُّورةَ الجسميَّةَ حالَّةٌ في الهيولى، والصُّورةَ النَّوعيةَ حالَّةٌ في الصُّورةِ الجسميَّةِ، وليست حالَّةً في الهيولى وإلَّا يلزمُ أن يكونَ الشَّيئان حالَّين في محلٍّ واحدٍ وهو غيرُ جائزٍ، وإنَّما سُمِّيت صورةً؛ لأنَّ

(١) يُنظر: «شرح حكمة العين» (ص١١٥) لشمس الدين محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك البخاري.

(٢) يُنظر: «تسديد القواعد شرح تجريد العقائد» (١: ٥٤٠) لشمس الدين الأصفهاني.

الجسمَ يكونُ بها بالفعلِ، وما يكونُ الشَّيءُ به بالفعلِ فهو صورتُه، وسُمِّيت جسميَّةً؛ لأنَّ الحاصلَ بها هي ماهيَّةُ الجسمِ لا أنواعُه بخلافِ الصُّورةِ النَّوعيةِ، والمقصودُ من تسميتِها بذلك امتيازُها عن النَّوعيةِ.

فالهيولى عندهم مُفتَقِرةٌ إلى الصُّورةِ في الوجودِ والبقاءِ، والصُّورةُ مُفتَقِرةٌ إليها في التَّشكُّلِ دون الوجودِ على ماصرَّح به اللاريُّ.

ولا دورَ كما نطقتْ به عبارةُ البعضِ؛ لجوازِ أن تكونَ الصُّورةُ الخاصَّةُ محتاجةً إلى الهيولى المحتاجةِ إلى الصُّورةِ المطلقةِ في وجودِها؛ لظهورِ تحقُّقِ مغايرةِ كُلٍّ من الطَّرفَيْن للآخرِ بكونِ المحتاجِ إلى الهيولى هي الصُّورةُ الخاصَّةُ، والتي تحتاجُ إليها الهيولى هي الصُّورةُ المطلقةُ.

والحاصلُ: أنَّ الهيولى عند الفلاسفةِ أصلُ العالمِ، وهي قديمةٌ والعالمُ صورتُها، وخُلُوُّها عن الصُّورةِ غيرُ ممكنٍ كما لا يمكنُ انفكَاكُ الصُّورةِ عنها، فهي قديمةٌ بزعمِهم، وبحَسْبِ الأعراضِ الحادثةِ يكونُ التَّغيرُ فيها، إذ الحادثُ ما سَبَقَهُ عَدمٌ، فيتحقَّقُ كونُه زمانيَّ الحدوثِ، ولا شكَّ أنَّ الحدوثَ الزَّمانيَّ يقتضي تَقَدُّمَ مُدَّةٍ ومادَّةٍ.

أما الأولُ: فلأنَّ للحادثِ قبلَ وجودِه عدمًا متقدِّمًا بالزَّمانِ عليه، لانتفاءِ كونِ هذا التَّقدمِ من قبيل التَّقدمِ بالذَّاتِ كتقدُّمِ الواحدِ على الاثنين، أو بالعليَّةِ كتقدُّمِ حركةِ الإصبعِ على حركةِ الخاتمِ، أو بالشَّرفِ كتقدُّمِ العَالِم على المتعلمِ، أو بالمكانِ كتقدُّمِ الإمامِ على المأمومِ، فيثبُتُ كونُه بالزَّمانِ كتقدُّمِ الأبِ على الابنِ وهو المدَّةُ.

وأما الثاني: فلأنَّ إمكانَ الحادثِ موجودٌ قبلَهُ، فينبغي أن يكونَ له محلٌّ غيرُ حادثٍ يقومُ به، وهو المادةُ التي هي الهيولى.

والجوابُ: أنَّ التَّقدُّمَ قد يكونُ بغيرِ ما ذُكر من الأنواعِ كتقدُّمِ اليومِ على الغدِ، فإنَّه تَقدُّمُ بعضِ أجزاءِ الزَّمانِ على بعضٍ وليس بالزَّمانِ، وإلا لكان للزَّمانِ زمانٌ آخرُ، وهو ممتنعٌ. وأنَّ الإمكانَ عدميٌّ لا يستدعي قبلَ وجودِ الحادثِ محلًّا موجودًا في الخارجِ، على أنَّ الجسمَ لو كان مركَّبًا من جزأيْن كما زعموا لَزِمَ من تَعقُّلِه تعقُّلُهما، ولم يَحتَجْ في ثبوتِ شيءٍ منها له إلى برهانٍ، واللازمُ باطلٌ، فإنَّا نَعْقِلُ الجسمَ ولا نعقلُ الهيولى، ونحتاجُ في إثباتِها إلى البرهانِ.

فعلى هذا ليس للهيولى وجودٌ، بل هو كما قال النَّاظمُ رحمه اللهُ تعالى: (**عديمُ الكونِ**) «عديمٌ» على وزنِ فعيلٍ، بمعنى المفعولِ، مرفوعٌ على الخبريَّةِ للمبتدإ المتقدِّمِ.

(**فاسمَعْ باجتذالِ**) لما تحقَّقَ لديك بالبراهينِ السَّاطعةِ، والحججِ القاطعةِ من نفي وجودِ الهيولى، وثبوتِ حدوثِ العالمِ حدوثًا زمانيًّا، وكون المحدِثُ له هو الله تعالى، وهو عزَّ شأنُه العَالِمُ بأوَّلِه، والباقي من الدُّنيا بالنِّسبةِ إلى ما مضى منها أقلُّ قليلٍ لا يُعتَدُّ به.

ففي الصَّحيحَيْن[(١)] عن ابنِ عمرَ رضي الله تعالى عنه مرفوعًا: «إنَّما أجلُكم فيمن مضى قبلكم من الأممِ من صلاةِ العصرِ إلى غروبِ الشَّمسِ». وأخرج الترمذيُّ ـ وصحَّحه ـ عن أنسٍ رضي اللهُ عنه مرفوعًا أيضًا: «بُعِثتُ أنا والسَّاعةُ كهاتين»[(٢)]، وأشار بالسَّبَّابةِ والوُسْطَى.

و(**الاجتذال**) بالذالِ الـمُعجَمةِ بمعنى الفَرَحِ.

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٥٠٢١) ولم أقف عليه في صحيح الإمام مسلم، وأخرجه الإمام أحمد في «مسنده» رقم (٥٩١١).

(٢) يُنظر: «سنن الإمام الترمذي» رقم (٢٢١٤)، وأخرجه الإمام أحمد رقم (١٢٢٤٥).

وَلِلجَنَّـــاتِ والنِّـــيرانِ كَـــوْنٌ   عليهـــا مَـــرُّ أحـــوالٍ خَـــوَالي

(**ولِلجَنَّاتِ**) خبرٌ مقدَّمٌ، وهو جمعُ جنَّةٍ (**والنِّيرانِ**) معطوفٌ عليه، وهو جمعُ نارٍ، و(**كَوْنٌ**) مبتدأٌ مؤخرٌ، وضميرُ (**عليها**) عائدٌ على مجموعِ الجنَّاتِ والنِّيرانِ.

و(**مَرُّ**) مصدرُ مرَّ بمعنى المرورِ بالرفعِ على الابتداءِ، والظَّرفُ قبله خبرُه (**أحوالٍ**) مضافٌ إليه وهو إما جمعُ حالٍ أو حَوْلٍ وهو السُّنةُ.

(**خَوَالي**) جمعُ خالٍ أو خاليةٍ.

والمعنى: للجنَّاتِ بدرجاتِها والنِّيرانِ بدركاتِها وجودٌ الآن وثبوتٌ قبل ذلك على ما عليه أهلُ السنةِ والجماعةِ، مُتَمسِّكين بصريحِ نصِّ القرآنِ في قصةِ آدمَ وحواءَ المتضمِّنةِ لإسكانِهما فيها وإخراجِهما عنها، وبتحقُّقِ وجودِ الجنَّةِ يتحقَّقُ وجودُ النَّارِ، إذ لا قائلَ بالفصلِ، وبقوله تعالى في الجنَّة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وفي النَّار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، حيث عبَّر بلفظِ الماضي المفيدِ كونهما موجودتَيْن.

وحَمْلُ التَّعبيرِ عن المستقبلِ بلفظِ الماضي مبالغةً في تحقيقِه كقوله تعالى: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: ٤٤]، ﴿وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ﴾ [الكهف: ٩٩]، خلافُ الظَّاهرِ، فلا يَعْدِلُ عنه بدونِ قرينةٍ؛ وبما ورد عن النبيِّ ﷺ من الأخبارِ الصَّحيحةِ الصَّريحةِ في ذلك.

وذهب أكثرُ المعتزلةِ إلى استحالةِ كونِهما مخلوقتَيْن، محتجِّين بقولِه تعالى في وصفِ الجنَّةِ: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]، مع قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨]؛ تمسُّكًا بما حاصلُه: أنَّ المرادَ بـ«الشَّيءِ» الموجودُ، فيلزمُ

على تقديرِ كونِ الجنَّةِ موجودةً كونُ أُكُلِها هالكًا؛ لدخولِه حينئذٍ في عمومِ المحكومِ عليه بالهلاكِ فليس هو بدائمٍ، والآيةُ الأولى صريحةٌ في بطلانِه، فانتفى كونُها الآن مخلوقةً، والنَّارُ كذلك، وثبت المطلوبُ.

والجواب: أنَّ المرادَ بدوامِ الأُكُلِ في أُوْلَى الآيتَيْن عدمُ انقطاعِه بالكليَّةِ، بحيث يَخلِفُ ما ذهب منه مثلُه دائمًا، ولا قائلَ بدوامِ أُكُلٍ بعينِه، لكونه ممَّا لا يكادُ يُتصورُ لفناءِ ما يُؤكلُ بالأَكلِ، فاندفع ما أورده الخصمُ في مقامِ الاحتجاجِ من حصولِ المنافاةِ بين دوامِ الأُكُلِ، وهلاكِ كُلِّ شيءٍ بهذا المعنى.

ويَحتَمِلُ أن يُرادَ بالآيةِ الثَّانيةِ ما صرَّح به العلامةُ البيضاويُّ في «تفسيرِه»[1] عند الكلامِ عليها من أنَّ كلَّ شيءٍ ما عدا ذات اللهِ تعالى ممكنٌ هالكٌ في ذاتِه معدومٌ، وعلَّله في «شرحِ المواقفِ»[2] بضعفِ الوجودِ الإمكانيِّ، وأجاب فيه عن احتجاجِهم بغيرِ ما ذُكِر.

وقيل: يمكنُ حملُ قولِه تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ﴾ على أنَّ المرادَ به كلُّ متَّصفٍ بالشَّيئيَّةِ في الدُّنيا هَالِكٌ، فتنتفي المنافاةُ من البَيْن، إذ أُكُلُ الجنَّةِ ليس من ذلك، فيجوزُ اختصاصُه بالدَّوامِ المنفيِّ عن أُكُلِ الدُّنيا، واللهُ تعالى قادرٌ لا يُعجِزُهُ شيءٌ، وله خَرْقُ العاداتِ.

واحتجُّوا أيضًا بقولِه تعالى في وصفِ الجنَّةِ: ﴿عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وكونُها كذلك غيرَ مُتصوَّرٍ بدونِ فنائِها، لامتناعِ تداخلِ الأجسامِ.

والجوابُ: أنَّ عرضَ الجنَّةِ في الآيةِ مشبَّهٌ بعرضِ السَّمواتِ والأرضِ بحذفِ

(١) يُنظر: «تفسير البيضاوي» (٤: ١٨٧).

(٢) يُنظر: «شرح المواقف» (٧: ٤٨٠).

كافِ التَّشبيهِ الدَّاخلةِ على المشبَّهِ به بدليلِ وجودِها كذلك في آيةٍ أخرى، والمرادُ من ذكرِ «العرضِ» بيانُ سِعَتِها كما مرَّ آنفًا فلا إشكالَ، وليس المرادُ بعرضِها عَرْضَهُما بعينِه فيلزمُ ما تمسَّكوا به، فثبت ما عليه أهلُ السنةِ والجماعةِ من وجودِ الجنَّةِ والنَّارِ الآن، وانتفى ما عليه المعتزلةُ من عدمِهما يومَ القيامةِ ثمَّ يُوجَدان إذ ذاك.

وذُو الإيمــانِ لا يَبْــقَى مُقِيْمًا   لشُــؤمِ الذَّنبِ في دارِ اشْــتِعَالِ

(وذُو الإيمانِ) عندنا إذا مات غيرَ تائبٍ عن الكبائرِ (لا يَبْقَى) على سبيلِ الخلودِ بسببِ (شُؤمِ الذَّنبِ في دَارِ اشتِعَالِ) أي: التَّوقدِ والتَّلهبِ، والمرادُ بها جهنَّمُ، وضَبَطَهُ بعضُ الشُّراحِ بالغينِ الـمُعجمةِ، وعَلَّل تسميتَها بذلك باشتغالِ أهلِها بالتَّضرِّعِ والدُّعاءِ والنَّدامةِ، واشتغالِها هي وما فيها من الحيَّاتِ والعقاربِ بأبدانِ أهلِها.

وناقشه الفاضلُ علي القاري في ذلك بما نصُّه[1]: وفيه أنَّ الاشتغالَ أمرٌ مشتَرَكٌ بين أصحابِ الجحيمِ، وأربَابِ النَّعيمِ، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ﴾ [يس: ٥٥] انتهى.

وهو مَحضُ تشبُّثٍ بأذيالِ الاعتراضِ، إذ لا خفاءَ في كونِ ما ساقه في مقامِ المناقشةِ غيرَ واردٍ على الثَّاني من شِقَّي التَّعليلِ، لكونِ الاشتغالِ فيها مضاف[2] إلى جهنَّمَ وما فيها بأبدانِ أهلِها لا لهم فيها، وفيما استدلَّ به الشُّغل لأهلِ الجنَّةِ فيها لا لها بِهِم حتى يكونَ ما ساقه واردًا.

---

(١) يُنظر: «ضوء المعالي شرح بدء الأمالي» (ص١٥٨).

(٢) هكذا في الأصل وحقُّها النصبُ؛ لكونها خبرًا لـ«كون».

وأنت خبيرٌ بأنَّ الجنَّةَ لا تَشتَغِلُ بأبدانِ أهلِهَا شيئًا، وعلى تقديرِ ورودِه على الأوَّلِ، فهو مدفوعٌ بأنَّ الشُّغلَ اسمٌ لما يَشْغَلُ المرءَ من الأذيَّةِ العظيمةِ والأهوالِ الشَّديدةِ، عن التَّلذُّذِ بالنِّعمِ التي أنعم اللهُ تعالى بها على عبادِه، والتَّفكُّهِ بأنواعِ الفواكهِ التي خلقها اللهُ لهم، وليس اسمًا للتَّلذُّذِ والتَّفكُّهِ، إذ التَّمكنُ منهما من جُملةِ النِّعمِ، وإنَّما سمَّاه اللهُ تعالى في الآيةِ الكريمةِ شُغُلًا لأهلِ الجنَّةِ للإيهامِ تعظيمًا لما لهم فيه من البهجةِ والتَّلذُّذِ، وتنبيهًا على أنَّ ما هم عليه ممَّا لا يحيطُ به الأفهامُ ولا يُعربُ عن كُنهِهِ الكلامُ فلا اشتراكَ.

والحاصلُ: أنَّ مَن ارتكب الكبائرَ من المؤمنين عند أهلِ السنةِ والجماعةِ، لا يُخلَّدُ في النَّارِ، بل عفوُ اللهِ سبحانه وتعالى محقَّقٌ في حقِّه؛ لانعقادِ الإجماعِ على أنَّه تعالى عفوٌّ، وعفوُه إنَّما يكونُ في حقِّ المؤمنين لا في حقِّ الكافرين، وهو مُؤمِنٌ بالأدلَّةِ المتقدِّمةِ في غيرِ موضعٍ.

وقد أخرج الطبرانيُّ وابنُ مردويه بسندٍ صحيحٍ عن جريرِ بنِ عبدِ اللهِ قال: قال رسولُ اللهِ: ﷺ «إنَّ أُناسًا من أمَّتي يُعذَّبون بذنوبِهم، فيكونون في النَّارِ ما شاء اللهُ أن يكونوا، ثم يُعيِّرُهُم أهلُ الشِّركِ فيقولون: ما نرى ما كنتم فيه من تصديقِكم نَفعَكُم، فلا يبقى موحِّدٌ إلا أخرجه اللهُ من النَّارِ»[1] ثمَّ قرأ رسولُ اللهِ ﷺ ﴿ رُّبَمَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ كَانُواْ مُسۡلِمِينَ ﴾ [الحجر: ٢]. وأخرج الشَّيخان عنه ﷺ أنَّه قال: «يخرجُ من النَّارِ مَن كان في قلبه مِثقَالُ ذرَّةٍ من الإيمانِ»[2].

وقال الخوارجُ بكفرِه محتجِّين بقوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ تَبۡيَضُّ وُجُوهٞ وَتَسۡوَدُّ وُجُوهٞۚ فَأَمَّا

(١) يُنظر: «المعجم الأوسط» للطبراني رقم (٥١٤٦) و«السنن الكبرى» للإمام النسائي رقم (١١٢٠٧).

(٢) أخرجه الإمام الترمذي في سننه رقم (٢٥٩٨).

ﵟٱلَّذِينَ ٱسۡوَدَّتۡ وُجُوهُهُمۡ أَكَفَرۡتُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡﵞ [آل عمران: ١٠٦] الآيةَ، وبقوله تعالى: ﵟإِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَﵞ [يوسف: ٨٧]، وبقوله تعالى: ﵟوَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَﵞ [آل عمران: ٩٧].

وتقريرُ حجَّتِهم في الأُوْلَى: أنَّ الفاسقَ مُسَوَّدُ الوجهِ لسوءِ اكتسابه وقبيحِ ارتكابِه، فَيَثبُتُ كونُه كافرًا. وفي الثَّانيةِ: أنَّ المرادَ بـ«الرَّوْحِ» الثَّوابُ، والفاسقُ آيسٌ منه، فهو كافرٌ. وفي الثَّالثةِ: أنَّ الآيةَ صريحةٌ في كفرِ مُرتكِبِ الكبيرةِ، لأنَّ تَرْكَ المستطيعِ الحجَّ كبيرةٌ، وقد نصَّ اللهُ تعالى في الآيةِ على أنَّه كُفْرٌ.

والجوابُ عن الأولى: أنَّ الآيةَ صريحةٌ فيمن كفر بعد إيمانِه، وليس فيها ما يَدلُّ على أنَّ الفاسقَ مُسَوَّدُ الوجهِ يومَ القيامةِ، فكونُه كذلك غيرُ مُسلَّم. وعن الثَّانيةِ: أنَّ الرَّجاءَ الحاصلَ للفاسقِ بسببِ توحيدِه مُنافٍ ليأسِه من الثَّوابِ، فَتَعيُّنُ كونِه آيسًا منه ممنوعٌ. وعن الثَّالثةِ: أنَّ المرادَ بها مَن تَرَكَ الحجَّ جاحدًا له فقد كفر، وهذا مُسلَّمُ الجميعِ. وذهب المعتزلةُ أنَّه غيرُ مؤمنٍ، إذ الإيمانُ عندهم هو الطَّاعاتُ، وغيرُ كافرٍ لعدمِ الإجماعِ على كفرِه بدليلِ عدمِ ثبوتِ حُكْمِ الصَّحابةِ رضي اللهُ عنهم بارتدادِ الزَّاني وشاربِ الخمرِ مثلًا، بل الثَّابتُ عنهم إقامةُ الحدِّ عليهما ودَفْنُهُما إذا ماتا في مقابرِ المسلمين، ونحو ذلك ممَّا يعامَلُ به أهلُ الإيمانِ، ومعاملتُهم للكافرين ليس كذلك.

والجوابُ: أنَّ عدمَ كفرِه ثابتٌ عندنا وعندهم اتِّفاقًا بدليلِ ما صرَّحت به عبارتُهم فيما احتجُّوا به عليه، وعَدَمَ إيمانِه منفيٌّ بما تقدَّم في البحثِ على بيانِ حقيقةِ الإيمانِ من الأدلةِ الصَّريحةِ في كونِ الطَّاعاتِ مُغَايِرَةً لها، على أنَّ القولَ بالواسطةِ خَارِقٌ للإجماعِ المنعقِدِ، على أنَّ المكلَّفَ إما مُؤمنٌ وإما كَافرٌ.

وأَمَّا احتجاجُهم أنَّ صاحبَ الكبيرةِ ليس بمؤمنٍ بقوله تعالى: ﵟرَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدۡخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدۡ أَخۡزَيۡتَهُۥﵞ [آل عمران: ١٩٢]، لأنَّه إذا أدخله النَّارَ فقد أخزاه، والمؤمنُ

لا يُخزَى لقوله تعالى: ﴿يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ﴾ [التحريم: ٨]؛ فَمُجَابٌ عنه أيضًا: بأنَّ الآيَةَ ليست عامَّةً لقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَاۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتۡمٗا مَّقۡضِيّٗا * ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ [مريم: ٧١-٧٢]، فتُحمَلُ على مَن أُدخِلَ النَّارَ للخلودِ وهم الكُفَّارُ.

فتبيَّن حَقِّيَّةُ ما عليه أهلُ السنةِ والجماعةِ من كونِ الفاسقِ مؤمنًا غيرَ مخلَّدٍ في جهنَّمَ وإنْ دَخَلَها. وتَعيَّن بطلانُ ما عليه الخوارجُ والمعتزلةُ من كونِه غيرَ مُؤمنٍ مساويًا للكُفَّارِ خُلودًا في النَّارِ.

لَقَدْ أَلْبَسْــتُ للتَّوْحِيــدِ نَظْمًا بَدِيعَ الشَّكْلِ كَالسِّــحرِ الحَلالِ

اللامُ في (**لقد**) واقعةٌ في جوابِ قَسَمٍ محذوفٍ، و«قد» حرفُ تحقيقٍ و(**ألبستُ**) فعلٌ وفاعلٌ بمعنى كَسَوْتُ متعدٍّ إلى مفعولَيْن.

و(**للتَّوحيدِ**) مفعولُه الأوَّلُ، واللامُ فيه زائدةٌ لضرورةِ الوزنِ، ومدخولُها محذوفٌ أُقيمَ مَقَامَهُ مجرورُهُ؛ أي: لعلمِ التَّوحيدِ. والتَّوحيدُ مصدرٌ معناه: تنزيهُ ذاتِ الحقِّ وصفَاتِه سبحانه عمَّا ينسبُهُ أهلُ الشِّركِ إليه.

و(**نَظْمًا**) مفعولُه الثَّاني، وهو مصدرٌ يُطلَقُ على الكلامِ المُقَفَّى الموزونِ، وفي بعضِ النُّسخِ «وَشْيًا» وهو في الأصلِ مصدرٌ أيضًا بمعنى التَّزيينِ في الثَّوبِ، ثمَّ استُعمل هنا بمعنى المفعولِ، وفي «المصباحِ»[1] الوشيُ الثَّوبُ الذي يكونُ فيه أنواعٌ من الألوانِ كالسَّوادِ والبياضِ والحُمرةِ وغيرِها، وفي هذا التَّعبيرِ مجازٌ كما لا يَخفى.

---

(١) يُنظر: «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير» مادة (و ش ي).

(بديعَ) فعيل، وهو في موضعِ نصبٍ على الصِّفةِ للمفعولِ الثَّاني، وقد يأتي بمعنى الفاعلِ، وقد يأتي بمعنى المفعولِ، ويحتملُها قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧]. فالأوَّلُ: على أنَّ إضافةَ بديعٍ إلى السَّمواتِ من إضافةِ اسمِ الفاعلِ المتعدِّي إلى مفعولِه؛ أي: مُبدِعُهما بكسرِ الدالِ من الإبداعِ، وهو إظهارُ الشَّيءِ بعد أن لم يكن شيئًا. والثَّاني: بناءً على أنَّ إضافَتَهُ إليها من إضَافةِ اسمِ المفعولِ إلى نائبِ فاعلِه كما هنا؛ أي: مُبدَعُ بفتحِ الدالِ، والمرادُ به ما لم يُسْبَقْ بمثليَّةٍ ولا يوجدُ له نظيرٌ، فَيُستَغربُ عند رؤيتِه ممَّا أُودِعَ فيه من سَنيِّ المحاسنِ.

و(الشِّكْلِ) مضافٌ إليه، وهو عبارةٌ عن الهيئةِ المحيطةِ بالشَّيء. والكافُ في (كالسِّحرِ) للتَّشبيهِ.

والسِّحرُ عند الجمهورِ له حقيقةٌ، ووجودُه ثابتٌ بحيث يبلغُ به السَّاحرُ المشيَ على الماءِ والطَّيرانَ في الهواءِ، فهو خارقٌ للعادةِ يظهرُ من نفسٍ شِرِّيرةٍ بواسطةِ أعمالٍ مخصوصةٍ.

قال إمامُ الحرمَيْن: ولا يَظهرُ السِّحرُ إلا على يدِ فاسقٍ كما لا تَظهرُ الكرامةُ إلا على يدِ وليٍّ(١).

وعند المعتزلةِ: هو عبارةٌ عن محضِ التَّخيُّلِ، وقالوا بكفرِ من اعتقد حقيقَتَه، وإنَّ ما ذكرَه الجمهورُ من حصولِ الخوارقِ به، ووصولِ السَّاحرِ إلى هذه الدَّرجةِ مُفضٍ بزعمِهم إلى سدِّ بابِ النُّبوةِ لاشتباهِ المعجزةِ بالسِّحرِ.

ولا يَخفى أنَّ الفرقَ بينهما ظاهرٌ، إذ المعجزةُ مقرونةٌ بالتَّحدي بخلافِ السِّحرِ، والصَّحيحُ أنَّ من السِّحرِ ما له حقيقةٌ، ومنه ما هو محضُ تخيُّلٍ ويُسمَّى شعبذةً.

---

(١) يُنظر: «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» (ص٢٥٦).

ونقل البغويُّ[١] اتِّفاقَ أكثرِ الأُممِ عليه، ولكنَّ العملَ به كفرٌ، وذلك عند أبي حنيفةَ ومالكٍ وأحمدَ رحمهم اللهُ تعالى، ونُقِل عن الشافعيِّ رحمه اللهُ تعالى: أنَّ استعمالَه من الكبائرِ إذا لم يَعتَقِدْ جوازَه، وأنَّه مُخيِّلٌ ومُمرِضٌ ويَقتُلُ، حتى وجب القِصاصُ على مَن قَتل به.

ويُؤيِّدُه ما رواه جُندُبُ بنُ عبدِ اللهِ رضي اللهُ تعالى عنه عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «حدُّ السَّاحرِ ضربةٌ بالسَّيفِ»[٢].

والسَّاحرُ الذِّميُّ لا يُقتَلُ إلا أنْ يَضُرَّ بالمسلمين، فإنَّه يُقتَلُ لنقضِه العهدَ، وعند الإمامِ أبي حنيفةَ رضي اللهُ تعالى عنه يُقتَل مطلقًا، فهو من أعمالِ الشَّيطانِ يتلقَّاه السَّاحرُ منه بتعليمِه إيَّاه فإذا تلقَّاه منه استعمله في غيرِه.

وأما تَعلِيمُه من الـمَلَكَيْن المستفادُ من منطُوقِ النَّصِّ، فمَحمولٌ على أنَّهما وَصَفَاه للنَّاسِ قصدًا لتعريفِهم بِصفَةِ ما يُنهى عنه غيرَ معتمدين[٣] في ذلك التَّعليمَ، ثمَّ بيَّنا بطلانَه، وأَمَرَا باجتنابِه، ونَهَيَا عن العملِ به.

وقد يأتي التَّعليمُ بمعنى الإعلامِ، فمَن ترك نصيحتَهُما تَعلَّمَهُ من وصفِهما وهَلَكَ، ومن عَمِلَ بنصيحتِهما ترك تَعَلُّمَهُ فنجا.

وأجاب عنه بعضُ المفسِّرين[٤] بما حاصلُه: أنَّ اللهَ امتحن النَّاسَ بالمَلَكَيْن في ذلك الوقتِ فمَن شَقِيَ بتعلُّمِ السِّحرِ فيكفُرُ به، ومَن سَعِدَ بتركِه، فيبقى على الإيمانِ

---

(١) يُنظر: «تفسير البغوي» (١: ١٤٨).

(٢) أخرجه الإمام الترمذي في «سننه» رقم (١٤٦٠)، باب ما جاء في حد الساحر. والإمام الدارقطني في «سننه» رقم (٣٢٠٤)، باب كتاب الحدود والديات.

(٣) هكذا في النسخة ولعلها (متعمِّدين).

(٤) يُنظر: «معالم التنزيل» للبغوي (١: ١٤٨).

ويزدادُ المُعلِّمان بالتَّعليمِ عذابًا، ففيه ابتلاءُ المعلِّمِ والمتعلِّم، ولله تعالى أن يمتحنَ عبادَه بما شاء فله الحُكْمُ والأمرُ.

وفي «معالمِ التنزيلِ»[1] ما نصُّه: قيل إنَّ السِّحرَ يُؤثِّرُ في قلبِ الأعيانِ، فيجعلُ الإنسانَ على صورةِ حمارٍ، ويجعلُ الحمارَ على صورةِ الكلبِ، والصَّحيحُ أنْ يخيَّلَ للرَّائي من غيرِ تأثيرٍ بدليلِ قوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦].

وقال بعضُهم[2]: لا مانعَ من كونِه مُؤثِّرًا في الأبدانِ الأمراضَ والمَوتَ والجُنُونَ، فهو بمنزلةِ العوارضِ والعِلَلِ التي تؤثِّرُ فيها.

وعرَّفه بعضُهم: بأنَّه كُلُّ ما أثَّر في الشَّخصِ ما يُعْجِزُه عن العملِ والعلمِ إما بسلبِ عقلِه أو بأخذِ قوَّتِه أو تغييرِ طبيعتِه أو انحِرَافِ مزاجِه كالممنوعِ بالسِّحرِ عن الجِمَاعِ.

ونِسْبةُ التَّأثيرِ إليه كنسبةِ الإحراقِ إلى النَّارِ، والمؤثِّرُ الحقيقيُّ هو اللهُ تعالى، لكن جرت عادةُ اللهِ تعالى على خَلْقِه بالأسبابِ، فإنَّها مُؤثِّرةٌ بقوًى أودَعَها اللهُ فيها، ولكن بإذنِه، فإنَّه إن لم يأذنْ وحال بينها وبين التَّأثيرِ لم تُؤثِّر، قال الله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٢].

قال القفَّالُ: لو قال أفعَلُ السِّحرَ بقُدرَتي دونَ قدرةِ اللهِ فهو كافرٌ[3].

وقولُ بعضِهم: إنَّه لا يزيدُ تأثيرُه على قدرِ التَّفرُّقِ بين المرءِ وزوجِه؛ لأنَّ اللهَ إنما ذكر ذلك تعظيمًا لِما يكونُ عنده، وتهويلًا له في حقِّنا، فلو وقع به أعظمُ من

---

(١) يُنظر: «معالم التنزيل» للبغوي (١: ١٤٨).

(٢) يُنظر: المصدر السابق.

(٣) يُنظر: «روضة الطالبين وعمدة المفتين» (٩: ٣٤٦).

ذلك لذكره ممَّا لا يصحُّ الاستدلالُ به على ذلك؛ لأنَّ الآيةَ لم تكن نصًّا في منعِ الزيادةِ، ولا قاطعَ بوجوبِ الاقتصارِ على ذلك دون غيرِه.

وفي «كشفِ التنزيلِ» ما نصُّه: معنى السِّحرِ العلمُ والحَذَقُ بالشَّيء على حدِّ قولِه تعالى: ﴿ وَقَالُواْ يَـٰٓأَيُّهَ ٱلسَّاحِرُ ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ ﴾ [الزخرف: ٤٩]؛ أي: العالِمُ.

وقيل: معناه إخراجُ الباطلِ في صورةِ الحقِّ، وقال الحكماءُ: هو قوَّةٌ نفسانيَّةٌ مُؤثِّرةٌ في الأشياءِ من غيرِ استعانةٍ بعزيمةٍ ولا غيرِها.

وعبارةُ بعضِ المحقِّقين نَاطِقةٌ بأنَّ المرادَ بالسِّحرِ ما يُستعَانُ في تحصيلِه بالتَّقربِ إلى الشَّيطانِ ممَّا لا يَستَقِلُّ به الإنسانُ، وذلك لا يُنسَبُ إلا لمن يناسبُه في الشَّرارةِ وخُبْثِ النَّفْسِ. فإنَّ التَّناسبَ شرطٌ في التَّعاونِ، وبهذا تميَّز السَّاحرُ عن النبيِّ والوليِّ.

وتسميةُ ما يصنَعُه أربابُ الحِيَلِ ممَّا يُتعَجَّبُ منه بمعونةِ الآلاتِ والأدويةِ، ويُريْه صَاحِبُ خِفَّةِ اليدِ سِحْرًا على التَّجوزِ؛ ولِما فيه من الدِّقةِ، لأنَّه في الأصلِ لِمَا خَفِيَ سببُه على ما صرَّح به البيضاويُّ في «تفسيرِه»[١].

ويُعَضِّدُه ما ذكره الرازيُّ[٢]: إنَّ السَّحرَ في عرفِ الشَّرعِ مختصٌّ بكلِّ أمرٍ يَخفَى سَببُه ويجري مجرى التَّمويهِ والخِدَاعِ.

وقد استعمله عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ في مقامِ المدحِ، حيث قال: «إنَّ من البيانِ لسحرًا»[٣] أي: بعضُ البيانِ سحرٌ.

إذ توضيحُ غوامضِ المشكلاتِ وكَشْفُ نقابِ المعضلاتِ، وإظهارُ حقائقِ

(١) يُنظر: «تفسير البيضاوي» (١: ٩٧).

(٢) يُنظر: «مفاتيح الغيب» للرازي (٣: ٦١٩).

(٣) أخرجه الإمام البخاري في «الأدب المفرد» رقم (٨٧٢)، وأبو داود في «سننه» رقم (٥٠١١)، والترمذي في «سننه»رقم (٢٨٤٥).

الأشياءِ يكون بحسبِ بيانِ صاحِبه، فتميلُ القلوبُ إليه بذلك على طَرْزِ ميلانِها بالسِّحرِ. فوجه الشَّبهِ بين النَّظمِ والسِّحرِ، استمالةُ كُلٍّ منهما القلوبَ بالمحبةِ. وبالجملةِ، فمتى أُطلق ولم يكن مقيدًا أفاد ذَمَّ فاعِله كما في الآيةِ المتقدِّمةِ، وقوله تعالى: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعۡيُنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأعراف: ١١٦]. وقد يُستعملُ فيما يُمدَحُ ويُحمَدُ مُقيَّدًا كما في الحديثِ.

وفي قبولِ توبةِ السَّاحرِ قولان:

أحدهما: أنَّها تُقبَلُ.

والثاني: عدمُه. والصَّحيحُ الأوَّلُ بدليلِ أنَّ سَحَرةَ موسى عليه السلامُ قُبِلَت توبتُهم.

وفي تعلُّمِه، وتعليمِه أقوالٌ:

قيل: بحُرمَتِها. وبه صرَّح النوويُّ في «الروضةِ»[1] وعليه الجمهورُ.

وقيل: بالكراهةِ.

وقيل: بالإباحةِ.

قال الرَّافعيُّ: مَن اعتقد إباحَتَهُ فهو كافرٌ، وقال القاضي حسينُ المروزيُّ وغيرُه: إنْ كان في تعليمِه تَركُ طاعةِ اللهِ تعالى لا يجوزُ، وإن لم يكن فإنْ قصد في تعلُّمِه دَفْعَ سِحْرِ النَّاسِ عن نفسِه جَاز، وإن قصد بتعلُّمِه لِيَسْحَرَ النَّاسَ لم يَجُزْ.

وحمَلَ التَّعليمَ المسوقَ في مقام الذَّمِّ المستفادَ من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيۡمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ﴾ [البقرة: ١٠٢] على التَّعليمِ للإغواءِ والإضلالِ، وإليه مال الفخرُ الرازيُّ.

---

(١) يُنظر: «روضة الطالبين وعمدة المفتين» (٩: ٣٤٦).

يُسَلِّي القَلْبَ كالبُشْـــرَى بروْحٍ ويُحِيي الــرُّوحَ كَالـــمَاءِ الزُّلالِ

(**يُسَلِّي**) فِعلٌ مضارعٌ من التَّسليةِ، وهي إزالةُ الغَمِّ وإماطةُ الهمِّ، وفاعلُه ضميرٌ مستترٌ عَائِدٌ إلى النَّظمِ على نسخةٍ أو على الوشي أخرى.

و(**القلبَ**) بالنَّصبِ على المفعوليةِ، والمرادُ به الشِّكلُ الصَّنُوبَرِيُّ، لا اللَّطيفةُ القائمةُ به، وهي البصيرةُ، على ما ذكره بعضُ الشُّراحِ[1]. قال الفاضلُ علي القاريُّ[2]: ولا يَخفَى بُعدُهُ في هذا المحلِّ؛ وعلَّل ذلك بأنَّ معنى «تَسلِّيهِ» تفريجُه من هَمٍّ نَزَلَ به.

و(**كالبُشْرَى**) متعلِّقٌ به، وهو مصدرٌ بمعنى: البِشَارةِ بما يُسِرُّ من الخيرِ ويُذهِبُ الحُزنَ من الفرحِ على حدِّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجۡعَىٰٓ﴾ [العلق: ٨] مرادًا بها الرُّجوعُ.

و(**برَوْحٍ**) بفتحِ الرَّاءِ: الرَّاحةُ والتَّنفيسُ، يقال: أراح الإنسانُ إذا تنفَّس ثمَّ استُعير للفرحِ، كما قيل له تَنْفِيسٌ من النَّفس، ويحتملُ أن يكونَ مُتَعلِّقًا بـ«يُسَلِّي».

(**ويُحِيي**) عطفٌ على «يُسَلِّي»، وضميرُه مُحتَمَلُ العَوْدِ على ما احتمل عَوْدُ ضميرِهِ إليه.

و(**الرُّوحَ**) بضمِّ الرَّاءِ بالنَّصبِ على المفعوليةِ، وهو على ما عليه أكثرُ المحقِّقين من أنَّه جِسمٌ مُشَابِكٌ للأجسامِ، لاتِّصافِها في الآي والأحاديثِ بالخروجِ من البدنِ والعروجِ إلى السَّماءِ والتَّنعمِ والتَّعذيبِ والتَّردُّدِ في البرزخِ، وإنَّها تأكلُ وتشربُ كأرواحِ الشُّهداءِ إلى غيرِ ذلك من صفاتِ الأجسامِ، وبه قال السنوسيُّ.

---

(١) يُنظر: «درج المعالي» لابن جماعة (ص١٧٨).

(٢) يُنظر: «ضوء المعالي شرح بدء الأمالي» (ص١٦٠).

وعرَّفه إمامُ الحرمَيْن: بأنَّه جسمٌ لطيفٌ مُشتبِكٌ بالأجسامِ الكثيفةِ اشتباكَ الماءِ بالعودِ الأخضرِ.

وذهب جماعةٌ إلى أنَّه عرضٌ، وإليه ذهب بعضُ المعتزلةِ. وذهب الفلاسفةُ إلى أنَّه ليس بجسمٍ ولا عرضٍ، بل هو جوهرٌ مجرَّدٌ عن المادةِ يتعلَّقُ بالأجسامِ تَعلُّقَ التَّدبيرِ والتَّصرفِ، ونُقِلَ هذا عن الغزاليِّ. والمعوَّلُ عليه ما عليه جمهورُ المحدِّثين من أنَّه جسمٌ نورانيٌّ علويٌّ متحرِّكٌ مخالفٌ لماهيةِ الأجسامِ المحسوسةِ سارٍ فيها سريانَ الماءِ في الوردِ، والدُّهنِ في الزَّيتونِ، والنَّارِ في الفحمِ.

والأدلَّةُ على كونِها جسمًا كثيرةٌ، وقد استوفاها ابنُ القيمِ في كتابِ «الروحِ»(١) فإن أردتَ استقصَاءَها، فارجِعْ إليه.

ومذهبُ السَّلفِ وابنُ عباسٍ رضي اللهُ عنهما الإمساكُ عنه، وإنَّه لا يُزادُ على القولِ بأنَّه مَوجودٌ فلا يجوزُ البحثُ عنه، وإليه مال الجُنيدُ قُدِّس سرُّه حيث قال: الرُّوحُ شيءٌ استأثره اللهُ بعلمِه ولم يطَّلعْ عليه أحدٌ من خلقِه، فلا يجوزُ البحثُ عنها بأكثرَ من أنَّه موجودٌ.

فقد روى الشَّيخان عن ابنِ مسعودٍ رضي اللهُ عنه قال: كنتُ أمشي مع النبيِّ ﷺ في خِرَبِ المدينةِ وهو متَّكِئٌ على عَسِيبٍ، فمرَّ به قومٌ من اليهودِ، فقال بعضُهم لبعضٍ: سَلُوه عن الرُّوحِ، وقال بعضُهم: لا تسألوه، فقالوا: يا محمدُ، ما الرُّوحُ؟ فما زال متَّكئًا على العَسِيبِ، فظننتُ أن يُوحى إليه، فقال: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، فأبهَمَ أَمرَ الرُّوحِ كما هو مُبهَمٌ في التَّوراةِ(٢).

---

(١) يُنظر: «الروح» (ص١٧٥).

(٢) يُنظر: صحيح الإمام البخاري رقم (١٢٥)، وصحيح الإمام مسلم رقم (٢٧٩٤).

وفي «المواهبِ اللَّدُنيَّة»: إنَّ هذه الآيةَ كانت سببًا في إسلام عبدِ اللهِ بنِ سلام، حيث كان عَلامةُ نبيٍّ آخرِ الزَّمانِ عندهم تفويضَ الأمرِ إلى اللهِ تعالى في حقيقةِ الرُّوحِ ووقتِ السَّاعةِ.

قال بعضُ العارفين: ولعلَّ الحكمةَ في إبهامِ الأمرِ تَعريفُ الخلقِ عَجْزَهُم عن علمِ ما لا يدركونه فيضطروا إلى ردِّ العلمِ إليه سبحانه وتعالى.

وخوضُ بعضِ المحقِّقين في الرُّوحِ غيرُ منافٍ لإمساكِ سيِّدِ المرسَلين عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ عن الجوابِ فيه؛ لتحقُّقِ كونِ إمساكِه عن الجوابِ بكنهِهِ، وكونِ جوابِ غيرِه عن أعراضِه ولوازِمه وما يُميِّزه عن غيرِه من المشاركاتِ له في الحدوثِ كإدراكِ الكلِّياتِ والعلومِ النَّظريةِ.

ولا يخفى أنَّ قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّى ﴾ يشيرُ إلى أنَّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ كان يَعلَمُه بالكُنهِ، غيرَ أنَّه ليس كلُّ ما يُعلَمُ ممكنًا تفهيمُه.

والأرواحُ مُحدَثةٌ خلقَها اللهُ تعالى قبلَ الأجسامِ ومقرُّها إذ ذاك في عالمِ الملكوتِ، وعند معظمِ أهلِ السُّنةِ والمتكلِّمين أنَّها مخلوقةٌ مع الجسدِ عند تمامِ استعدادِ الأبدانِ لها، وهو مذهبُ أرسطو من الفلاسفةِ.

واختُلِفَ في الرُّوحِ والنَّفْسِ؛ هل هما شيءٌ واحدٌ أم شيئان فأكثر؟

العلماءُ على أنَّهما شيءٌ واحدٌ، وقد صحَّ في الأخبارِ إطلاقُ كُلٍّ منهما على الآخرِ، وهو قولُ ابنِ جبيرٍ، وأَحدُ قولَيْن لابنِ عباسٍ رضي اللهُ عنهما.

وذهب البعضُ إلى أنَّهما شيئان؛ كلٌّ منهما غيرُ الآخرِ، وأنَّ النَّفْسَ هي التي تُتَوَفَّى في المنامِ وتَسْرَحُ وترى الرُّؤيا، ويبقى الجسدُ دونها بالرُّوحِ فقط لا يتلذَّذُ ولا يَفرَحُ حتى تعودَ.

وقال غيرُ واحدٍ من العلماءِ: إنَّ النَّفْسَ ناسوتيَّةٌ، والرُّوحَ لاهوتيَّةٌ.

وعن بعضِهم: أنَّ الرُّوحَ نورانيَّةٌ، وأنَّ النَّفسَ طينيَّةٌ ناريَّةٌ.

والقولُ بالمغايرةِ بينهما هو القولُ الآخرُ للحَبرِ ابنِ عباسٍ على ما رُوي عنه من الفرقِ بين الرُّوحِ والنَّفسِ، وأنَّ في ابنِ آدمَ روحًا ونَفْسًا بينهما مثلُ شُعَاعِ الشَّمسِ. فالرُّوحُ هي التي بها النَّفَسُ والتَّحركُ، والنَّفْسُ هي التي بها العقلُ والتَّمييزُ، فيُتَوَفَّيان عند الموتِ معًا، وعند النَّومِ تُتَوَفَّى النَّفْسُ وحدَها.

والقولُ بالفرقِ والمغايرةِ بينهما، نَسَبَه بعضُهم إلى الأكثرين، وإليه ذهب بعضُ الصوفيةِ قَدَّس اللهُ أسرارَهم، وقد سَبَقَ نُبذَةٌ من الكلامِ على الرُّوحِ والنَّفْسِ، فراجِعْه إن أردتَ ذلك.

و(**كالماءِ الزُّلالِ**) متعلِّقٌ بـ«يُحيي»، والزُّلالُ بضمِّ أوَّلِه صفةٌ للماءِ، والمرادُ به العَذبُ الصَّافي الذي لا يُمازِجُه ما يُغيِّرُه، ولا يَشوبُه ما يُكدِّرُه؛ أي: يُفرِحُ القلبَ النَّظمُ أو الوشي كما تُفرِحُه البِشَارةُ بخبرٍ سارٍّ أو ملاقاةِ حبيبٍ.

والمرادُ من كلٍّ منهما راحةُ القلبِ، ويُحيي؛ أي: يكون سببًا للحياةِ أيضًا للرُّوحِ الـميتةِ بالجهلِ بما يفيضُ عليها من العلمِ كما يكونُ الماءُ الزُّلالُ سببًا لحياةِ مَن بقي به رَمَقٌ، أو كما يكونُ الماءُ الزُّلالُ الذي لا كُدُورةَ فيه سببًا لحياةِ الأرضِ بعد موتِها بالنَّباتاتِ.

فَخُوضُوا فيه حِفْظًـا واعتِقَادًا ... تَنَالُوا جِنْسَ أصْنَافِ الـمَنالِ

(**فخُوضُوا**) الفاءُ واقعةٌ في جوابِ شرطٍ محذوفٍ، و«خوضوا» أمرٌ من الخوضِ بمعنى الشُّروعِ في الشَّيءِ.

و(**فيه**) ظرفٌ له، والضَّميرُ عائدٌ على النَّظمِ، والمتعاطِفان بعده وهما (**حفظًا واعتقادًا**) يحتمل كونُهما تمييزَيْن لفاعِلِه، ويحتمل كونُهما حالَيْن منه بناءً على تأويلِ كلٍّ منهما باسمِ الفاعلِ؛ أي: حافظين ومعتقدين، إذ من شرطِ الحالِ أن يكونَ مشتقًّا، والأوَّلُ أَوْلى.

(**تَنَالُوا**) مجزومٌ لوقوعِه في جوابِ الأمرِ، و(**جِنْسَ**) بالنَّصبِ على المفعوليةِ له، و(**أَصَنَافِ**) مضافٌ إليه بالنِّسبةِ إلى «جنس»، ومضافٌ بالنِّسبةِ إلى (**المَنَالِ**) على معنى «مِنْ» فتُسمَّى إضافتُه إليه إضافةً مبنيَّةً[1]، إذ المضافُ إليه كُلٌّ للمضافِ، ويَصِحُّ الإخبارُ به عنه من قبيل قولِهم: بابُ سَاجٍ، وثوبُ حريرٍ.

والمعنى: إذا كان هذا النَّظمُ والوشي موصوفًا بما تقدَّم من الأوصافِ الحميدةِ، فاشْرَعُوا (**فيه حفظًا**) أي: من جهةِ حِفْظِ لفظِه.

و(**اعتقادًا**) من جهةِ اعتقادِ معناه لا من جهةِ الرَّدِّ فيه والشُّكوكِ والشُّبهاتِ، أو حافظين معتقدين غير مقتصرين على المطالعةِ والقناعةِ بيسيرٍ من المقابلةِ، تبلُغوا حقائقَ أنواعِ العطاءِ في الأُوْلَى والأُخْرَى من اللهِ تعالى بفضلِه.

وتصريحُ بعضِ الشُّرَّاحِ بما حاصلُه: أنَّ لفظَ «جنسٍ» زائدٌ في البيتِ من حيث المعنى صريحُ البطلان، إذ لا خفاءَ في كونِ المرادِ من الشَّطرِ الأخيرِ تَبْلُغوا جِنْسَ كلِّ صنفٍ من أَصنَافِ العطاءِ، فلا شكَّ أنَّ اعتبارَ كونِه زائدًا يؤدِّي إلى انتقاصِ المعنى المرادِ منه.

نعم، كان اللَّائقُ ذِكْرَهُ بلفظِ الجمعِ بأن يقولَ: أَجناسُ أصنافِ المنالِ، اللَّهم إلا أن يكونَ من قبيل قولِهم: تصدَّقوا في بعضِ مالِكم؛ أي: في أبعاضِ مالِكم.

---

(١) هكذا في النسخة المطبوعة، ولعلها بيانية كما يُعلم من كتب النحو.

وكُونُــوا عَونَ هذا العَبْــدِ دَهرًا بِذِكــرِ الخَــيرِ في حَــالِ ابتِهَالِ

(**كُونُوا**) أَمرٌ متَصرِّفٌ من «كان» النَّاقصةِ، وضميرُ الجماعةِ المتصلُ به اسمُه.

(**وعون**) مصدرٌ بمعنى: اسمِ الفاعلِ؛ أي: مُعِينين، وهو منصوبٌ على الخبريَّةِ مضافٌ إلى (**هذا**)، وهو اسمٌ يُشارُ به إلى الحاضرِ، أو مَنْ في حُكمِه.

و(**العبدِ**) بالخفضِ على البدليَّةِ منه، وأراد النَّاظمُ رحمه اللهُ تعالى به نفسَه؛ أي: عبد الله.

و(**دَهرًا**) بالنَّصبِ على الظَّرفيةِ، مقصودٌ به العصرُ والزَّمانُ، وفي تنكيرِه هنا ونصبِه على الظَّرفيةِ دليلٌ على أنَّ المرادَ به نُبذَةٌ منه، وقد يُطلَقُ ويرادُ به هذا المعنى، وربَّما أُطلِقَ مُعرَّفُهُ باللامِ على اللهِ تعالى كما يُفيدُه مَنطُوقُ ما رواه أبو هريرةَ رضي اللهُ تعالى عنه عن النبيِّ ﷺ فيما يرويه عن ربِّه عزَّ وجلَّ أنَّه قال: «يُؤذيني ابنُ آدمَ، يَسُبُّ الدَّهرَ وأنا الدَّهرُ، أُقلِّبُ اللَّيلَ والنَّهارَ»[1].

قال في «شرحِ مسلمٍ»[2]: هو مجازٌ، لأنَّهم كانوا يَسُبُّون الدَّهرَ عند الحوادثِ والمصائبِ، فنهاهم عن ذلك؛ أي: أنا فاعلُ النَّوازلِ والحوادثِ، فإنَّ سَابَّ الدَّهرِ واقِعٌ سَبُّه على اللهِ تعالى، لأنَّه فاعلُها ومنزِلُها، والدَّهرُ الذي هو الزَّمانُ لا فِعْلَ له، بل هو مخلوقٌ من جُملةِ خَلْقِ اللهِ تعالى.

وصحَّح أبو داود عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «لا تَسُبُّوا الدَّهرَ، فإنَّ اللهَ تعالى هو

(١) أخرجه الإمام البخاري في «صحيحه» رقم (٤٨٢٦)، باب وما يهلكنا إلا الدهر، والإمام مسلم في «صحيحه» رقم (٢٢٤٦)، باب النهي عن سب الدهر.

(٢) يُنظر: «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج» للإمام النووي (١٥: ٣).

الدَّهرُ»[١]. ومعناه: أنَّ اللهَ تعالى فاعلُ ما يُضَافُ إلى الدَّهرِ من الخيرِ والشَّرِ والمسرَّةِ والمسَاءَةِ، فإذا سببتم الذي تعتقدون أنَّه فاعلُ ذلك، وقع سَبُّكم عليه عزَّ وجلَّ، فإذا أضَفتُم الحوادثَ إلى الدَّهرِ، فقد أشركتُم به سبحانه وتعالى.

وقال بعضُهم: الدَّهرُ الثَّاني في الخبرِ غَيرُ الأوَّلِ، وإنَّما هو مصدرٌ بمعنى الفاعلِ. ومعناه: أنَّ اللهَ هو الدَّهرُ؛ أي: المصرِّفُ المدبِّرُ المقدِّرُ لِما يَحدثُ، واستَظْهَرَ الأوَّلَ الرَّاغبُ في «مفرداتِه»[٢].

و(**بِذِكرِ الخَيرِ**) جارٌّ ومجرورٌ ومضافٌ إليه، متعلِّقٌ بعَوْنٍ.

و(**في حالِ ابتهالِ**) جارٌّ ومجرورٌ ومضافٌ إليه أيضًا مُعلَّقُه «ذِكرِ» والباءُ للسَّببيةِ. والمعنى: صِيروا لسببِ هذا النَّظمِ اللَّطيفِ مُعينين هذا العبدَ الضَّعيفَ المفتقرَ في أُولَاه وأُخرَاه إلى ألطافِ مولاه، في وقتٍ من الأوقاتِ، وزمنٍ من الأزمانِ، بذكرِ الخيرِ له، والدُّعاءِ والمغفرةِ والرَّحمةِ في حقِّه، في حال تضرُّعِكم إلى اللهِ سبحانه وتعالى، فإنَّ دعوةَ المؤمنِ لأخيه بظهرِ الغيبِ مُستَجابةٌ، وإلى هذا المعنى يشيرُ قولُه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: «ادعوا اللهَ بألسنةٍ لم تعصوه بها»[٣].

لَعَلَّ اللهَ يَعفُوهُ بفضلٍ ويُعطِيهِ السَّعادَةَ في المآلِ

(**لَعلَّ**) حرفٌ من الحروفِ المشبَّهةِ بالفعلِ تقتضي اسمًا منصوبًا وخبرًا مرفوعًا.

و(**اللهَ**) اسمُه، و(**يعفو**) فِعلٌ مضارعٌ من العفوِ، وهو تَرْكُ المؤاخَذَةِ بما يصدرُ

---

(١) يُنظر: «سنن أبي داود» رقم (٥٢٧٤) بنحوه.

(٢) يُنظر: «المفردات في غريب القرآن» (ص٣٢٠).

(٣) لم أقف عليه.

من الذَّنبِ والصَّفحِ عمَّا يتحقَّقُ من الزَّلةِ والتَّجاوزِ عن السَّيئةِ من بابِ الحذفِ والإيصالِ على حدِّ قوله تعالى: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا ﴾ [الأعراف: ١٥٥]. وحقَّه أن يتعدَّى بـ«عن» فحَذَفَها هنا، واتِّصالُ الفعلِ بالضَّميرِ الذي من حقِّه أن يكونَ مجرورًا بها ضَرورةٌ، وفاعلُه ضميرٌ مستترٌ فيه، والضَّميرُ البارزُ المتَّصلُ به مفعولُه.

وقولُه (**بفضلٍ**) يتعلَّقُ به (**ويُعطيه**) عطفٌ على «يعفُوهُ» و(**السَّعادَةُ**) مفعولُه الثَّاني.

و(**في المآلِ**) متعلِّقٌ بـ«يُعطي»، و«المآل» بهمزةٍ قبل الألفِ عبارةٌ عن العاقبةِ والمرجعِ، وأراد بذلك الآخرةَ؛ لأنَّ السَّعادةَ المعتَبَرَةَ عبارةٌ عمَّا يلقاه المرءُ من السُّرورِ في دارِ الآخرةِ، والفوزِ بحُسنِ الخاتمةِ.

والمعنى: عسى اللهُ تعالى أن يتجاوزَ عن سيِّئاتِه، ويغفرَ له ما كان من زلَّاتِه بفضلِه، ويعطيه ببركةِ دعائِكم الخيرَ العميمَ والفوزَ العظيمَ، والظَّفرَ بدخولِ الجنَّةِ في المرجعِ والمآبِ.

وإنِّي الدَّهْـرَ أدعُو كُنْهَ وُسْـعِي لِمَـن بالخَـيْرِ يومًا قَـد دَعا لي

(**وإنِّي الدَّهْرَ**) أي: في جميعِ أوقاتِ حياتي، وهو في الأصلِ اسمٌ لمدَّةِ العالمِ من مَبْدَإِ وجودِه إلى انقضائِه، وعلى ذلك قوله عزَّ وجل: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ ﴾ [الإنسان: ١]، ثمَّ يُعبَّرُ به عن كلِّ مدَّةٍ كثيرةٍ بخلافِ الزَّمان، فإنَّه يقعُ على المدَّةِ القليلةِ والكثيرةِ.

ودَهْرُ فلانٍ: مُدَّةُ حياتِه، واستُعير للعادةِ الباقيةِ مُدَّةَ الحياةِ، وقيل: ما دهري

بكذا، يقال: دَهَرَ فُلانًا نائبةٌ دَهْرًا؛ أي: نزلت به، حكاه الخليلُ(١). وقال أبو حنيفةَ رحمه الله تعالى: لا أدري ما الدَّهرُ؛ أي: مُعرَّفًا ومنكَّرًا(٢).

(لِمَن) يدعو لي (بالخَيرِ يومًا) من الأيامِ، فإنَّ للدَّعواتِ تأثيرًا بليغًا كما عرفتَ ممَّا سَلَفَ.

فأسألُ اللهَ تعالى بحرمةِ أسمائِه الحسنى ومقامِه الأسنى، وبحرمةِ نبيِّه محمَّدٍ ﷺ قطبِ دائرةِ الوجود، والدُّرةِ البارزةِ من عَيْلَمِ(٣) كنزِ الكرمِ والجود، أن يَصُبَّ عليه شآبيبَ رحمتِه، ويُفيضَ عليه بحارَ عفوِه ومغفرتِه، ويُسكِنَهُ بِكَرمِه فسيحَ جنَّته، وأن يتغمَّده بفضلِه العميم، ويرزقني وإيَّاه النَّظرَ إلى وجهِه الكريم، وجميعِ مشايخنا الكرام، وآبائِنا وأسلافِنا الفِخام، وأن يختِمَ لنا ولأحبَابِنا بالحُسنى، ويوفِّقَنا إلى جميعِ ما يحبُّه ويرضى.

---

(١) يُنظر: «مفردات ألفاظ القرآن» (دهر)، و«العين» (٤: ٢٣) للخليل الفراهيدي، وفي نسبته إليه كلامٌ، قال ابن جني: «أما كتابُ العينِ، ففيه من التخليطِ والخللِ والفسادِ ما لا يجوزُ أن يحملَ على أصغرِ أتباعِ الخليل فضلًا عن نفسِه». يُنظر: الخصائص (٣: ٢٨٨).
وقد اتُّهم الليثُ بنُ المظفَرِ ـ رواية الخليل وتلميذه ـ بأنه هو الذي «نحل الخليل بن أحمد تأليف كتاب العينِ جملةً لينفقَه باسمِه، ويرغّب فيه مَنْ حوله». يُنظر: التهذيب (١: ٢٨) غير أن الأزهريَّ يضيف قائلًا: «ولم أرَ خلافًا بين اللغويين أن تأسيسَ المجملِ في أول كتابِ العينِ لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد.... وعلمتُ أنه لا يتقدم أحدٌ الخليلَ فيما أسّسه ورسمه...»، والتهذيب (١: ٤٠٨).
والذي جعل العينَ مدارًا للشكِّ كثرةُ الخللِ الواقعِ فيه؛ لذلك جوبه بنقدِ كثير وجهه إليه أبو حاتم السجستاني، وابن دريد، وأبو علي القالي، وأبو بكر الزبيدي، وأبو منصور الأزهري، وأحمد بن فارس وغيرهم. يُنظر: نقاش ذلك في «المعجم العربي» (١: ٢٨٠) حسين نصار.
(٢) يُنظر: «البحر الرائق شرح كنز الدقائق» (٤: ٣٦٨).
(٣) العَيْلَم: البحر، والبئر الكثيرة الماء. يُنظر: لسان العرب كتاب (العين المهملة).

والحمدُ للهِ على تمامِه، وله الشُّكرُ في بدئِه وختامِه، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمدٍ ضِئْضئِ الهدى وإمَامِه، وبؤبؤِ التُّقى وواسطةِ عِقْدِ نظامِه، وعلى آلهِ وأصحابِه هداةِ الدِّينِ وأعلامِه، وعلى التَّابعينَ لهم في أحكامِ الشَّرعِ وأحكامِه، وذلك في غُرَّةِ السَّنةِ الثَّانيةِ والسَّبعين من المئةِ الثَّالثةِ من الألفِ الثَّاني من الهجرةِ النَّبويةِ على فاعِلِها أفضَلُ الصَّلاةِ وأَكملُ التَّحيةِ.

وكان أوَّلُ الشُّروعِ في إملائِه وتأليفِه في غُرَّةِ شهرِ رمضانَ من شهورِ سنةِ إحدى وسبعين من المئةِ المذكورةِ، فنسألُه سبحانه أن يجعلَ جميعَ أحوالِنا مُيسَّرةً، وذنوبَنا كلَّها مغفورةً، آمين يا ربَّ العالمين.



قائمة المصادر والمراجع

- **آكام المرجان في عجائب وغرائب الجان**، محمد بن عبد الله الشبلي (ت٧٦٩هـ)، تحقيق قاسم الشماع الرفاعي، المكتبة العصرية.
- **أبكار الأفكار في أصول الدين**، للإمام سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ)، تحقيق د. أحمد محمد المهدي، ط٢، طبعة دار الكتب والآثار القومية بالقاهرة.
- **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، للإمام أبي الفيض محمد بن محمد الحسيني الملقب بمرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، ط١، مؤسسة التاريخ العربي، تصوير دار الفكر بيروت ـ لبنان.
- **إتحاف المريد بجوهرة التوحيد**، للعلامة عبد السلام بن إبراهيم اللقاني (ت١٠٧٨هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، مكتبة دار الفلاح ـ حلب.
- **إتمام الدراية لقراء النقاية**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق إبراهيم العجوز، ط١، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- **إحياء علوم الدين**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٥٠٥هـ)، طبعة دار المعرفة ـ بيروت.
- **الأدب المفرد**، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط٢، دار البشائر الإسلامية ـ بيروت.
- **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمين العلامة أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله الجويني الشافعي (٤٧٨هـ)، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، ط١، مكتبة الخانجي ـ القاهرة.
- **الأسفار الأربعة**، محمد بن إبراهيم ملا صدرا الشيرازي (ت١٠٥٠) مع تعليقات السبزواري، تحقيق دكتور غلامرضا أعواني، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا.

- **الأسماء والصفات**، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، أبو بكر البيهقي (٤٥٨هـ)، تعليق عبد الله بن محمد الحاشدي، ط١، مطبعة السوادي ـ جدة.
- **إشارات المرام من عبارات الإمام**، أحمد بن الحسن البياضي، تحقيق يوسف عبد الرزاق الشافعي، ط١، مصورة لزمزم ببلشرز، كراتشي.
- **الأشباه والنظائر**، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت٩٧٠هـ)، تحقيق الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- **الاعتماد في الاعتقاد**، أبو البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت٧٠١هـ)، تحقيق خالد نهاد مصطفى الأعظمي، طبعة بغداد ـ مكتب أمير البغدادي.
- **الأعلام**، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي (ت١٣٩٦هـ) ط١٥، دار العلم للملايين ـ بيروت.
- **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت٩٧٠هـ)، ط٢، دار الكتاب الإسلامي.
- **بحر الكلام**، لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي (ت٥٠٨هـ)، تعليق د. ولي الدين الفرفور، مكتبة دار الفرفور، ط٢.
- **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الأنجري الفاسي الصوفي (ت١٢٢٤هـ)، تحقيق أحمد عبد الله القرشي رسلان، طبعة الدكتور حسن عباس زكي ـ القاهرة.
- **بدائع الإنشاء**، للسيد محمود شكري الآلوسي (١٣٤٢هـ)، تحقيق خالد بن محمد بن غانم.
- **البداية والنهاية**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (٧٧٤هـ)، تحقيق علي شيري، ط١، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، طبعة دار المعرفة ـ بيروت.
- **البهجة المرضية**، للسيوطي، طبعة المكتبة الهاشمية.
- **تاج العروس من جواهر القاموس**، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ) دار الهداية.

- **تاريخ دمشق**، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت٥٧١هـ)، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر ـ بيروت.
- **تبصرة الأدلة**، لأبي المعين النسفي (ت٥٠٨هـ)، تحقيق د. حسين آتاى، طبعة أنقرة.
- **التبصير في الدين**، طاهر بن محمد الإسفراييني أبو المظفر (٤٧١هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط١، عالم الكتب ـ لبنان.
- **تحرير المطالب لما تضمنته عقيدة ابن الحاجب**، أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل قاسم البكي الكومي التونسي (ت٩١٦هـ)، تحقيق نزار حمادي، ط١، مؤسسة المعارف ـ بيروت.
- **تحفة الأعالي على ضوء المعالي**، لبعض المحققين، مطبعة اختر.
- **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة ـ المدينة المنورة.
- **التعريفات**، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، ط١، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- **تفسير ابن أبي حاتم**، أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (٣٢٧هـ)، تحقيق أسعد محمد الطيب، ط٣، مكتبة نزار مصطفى الباز ـ السعودية.
- **تفسير ابن كثير**، أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (٧٧٤هـ)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، ط٢، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- **تفسير بحر العلوم**، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت٣٧٣هـ).
- **تفسير البحر المحيط**، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر ـ بيروت.
- **تفسير البغوي**، للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي الشافعي (ت٥١٠هـ)، تحقيق عبد الرزاق المهدي، ط١، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- **تفسير البيضاوي**، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط١، إحياء التراث العربي ـ بيروت.

▪ **تفسير التحرير والتنوير**، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر ـ تونس.

▪ **تفسير الدر المنثور**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، طبعة دار الفكر ـ بيروت.

▪ **تفسير روح المعاني**، للإمام، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي (ت١٢٧٠هـ)، تحقيق علي عبد الباري عطية، ط١، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

▪ **تفسير الطبري**، للإمام محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبي جعفر الطبري (ت٣١٠هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

▪ **التقرير والتحبير**، أبو عبد الله، شمس الدين محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج (ت٨٧٩هـ)، ط٢، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

▪ **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٧٢٥-٨٠٦ هـ)، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة.

▪ **تهذيب اللغة**، محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ)، تحيق محمد عوض مرعب، ط١، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

▪ **جامع المسانيد والسُّنَن الهادي لأقوم سَنَن**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق عبد الملك بن عبد الله الدهيش، دار خضر للطباعة والنشر بيروت ـ لبنان.

▪ **حاشية الباجوري على أم البراهين**، للعلامة إبراهيم بن محمد الباجوري، طبعة البابي الحلبي ـ مصر.

▪ **حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد**، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري (ت١٢٧٦هـ)، تعليق أحمد الشاذلي، ط١، دار النور المبين ـ عمان الأردن.

▪ **حاشية الشهاب الخفاجي على تفسير البيضاوي**، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت١٠٦٩هـ)، دار صادر ـ بيروت.

▪ **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي

(٩١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه.

- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ط٤، تحقيق دار الكتاب العربي ـ بيروت.
- **درج المعالي شرح بدء الأمالي**، محمد بن إبراهيم بن جماعة (ت٧٣٣هـ)، تعليق مجدي غسان معروف، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت.
- **الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة**، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، تحقيق الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، طبعة عمادة شؤون المكتبات ـ جامعة الملك سعود، الرياض.
- **رد المحتار على الدر المختار**، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت١٢٥٢هـ)، ط٢، دار الفكر ـ بيروت.
- **الرغيب والرهيب**، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني، أبو القاسم، الملقب بقوام السنة (ت ٥٣٥هـ)، تحقيق أيمن بن صالح بن شعبان، ط١، دار الحديث ـ القاهرة.
- **الروض الأنف**، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي (ت٥٨١هـ)، تحقيق عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ـ بيروت.
- **سنن أبي داود**، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ـ لبنان.
- **سنن الترمذي**، للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي، ط٢، (١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م)، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة.
- **سنن الدارقطني**، للإمام أبي الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني (٣٨٥هـ)، تحقيق

شعيب الأرناؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، ط١، مؤسسة الرسالة بيروت ـ لبنان.

- **سنن الدارمي**، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبد الصمد الدارمي (ت٢٥٥هـ)، تحقيق حسين سليم أسد الداراني، ط١، دار المغني ـ السعودية.
- **السنن الكبرى**، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، ط١، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
- **سير أعلام النبلاء**، للإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، ط٣، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
- **السيرة النبوية لابن هشام**، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (ت٢١٣هـ)، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، ط٢، طبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر.
- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، عبد الله بن عبد الرحمن العقيلي الهمداني المصري (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة العشرون، دار التراث ـ القاهرة.
- **شرح الأنموذج**، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الزمخشري جار الله.
- **شرح التصريح على التوضيح**، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاويّ الأزهري (٩٠٥هـ)، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط١، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- **شرح جمع الجوامع**، محمد بن أحمد الجلال المحلي (ت٨٦٤هـ)، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- **شرح جوهرة التوحيد**، للعلامة أحمد بن محمد المالكي الصاوي، طبعة دار الإخاء.
- **شرح الخريدة البهية**، للشيخ أحمد الدردير، ط١، دار البيروتي، دمشق ـ الشام.
- **شرح الشفا، علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري** (ت١٠١٤هـ)، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- **شرح العقائد النسفية**، مسعود بن عمر التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، طبعة مصورة من طبعة إستنبول المحشاة.
- **شرح معاني الآثار**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي

المعروف بالطحاوي (ت٣٢١هـ)، تحقيق محمد زهري النجار، ط١، طبعة عالم الكتب.

- **شرح المقاصد**، للتفتازاني، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- **شرح المواقف**، للسيد الشريف الجرجاني علي بن محمد (٧٤٠هـ)، ط١، مطبعة السعادة ـ مصر.
- **شرح الوصية**، محمد بن محمد أكمل الدين البابرتي (٦٨٧هـ)، تحقيق محمد صبحي العايدي وحمزة وسيم البكري، ط١، دار الفتح ـ عمان.
- **الشفا بتعريف حقوق المصطفى**، أبو الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي (٥٤٤هـ)، طبعة دار الفكر للنشر والتوزيع.
- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبد، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي (٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط٢، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
- **صحيح البخاري**، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت٢٥٦هـ)، عناية: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط١، (١٤٢٢هـ)، دار طوق النجاة، بيروت ـ لبنان.
- **صحيح مسلم**، للإمام الحافظ أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
- **صفة النار**، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان المعروف بابن أبي الدنيا (٢٨١هـ)، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، ط١، دار ابن حزم ـ بيروت.
- **الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة**، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام أبو العباس، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله التركي، ط١، مؤسسة الرسالة ـ لبنان.
- **ضوء المعالي شرح بدء الأمالي**، للملا علي القاري (ت١٠١٤هـ)، تحقيق عبد الحميد التركماني، ط١، دار الفتح ـ عمان.
- **طالع البشرى على العقيدة السنوسية الصغرى**، للعلامة إبراهيم المارغني (ت١٣٤٩هـ)، تحقيق نزار حمادي، ط١، دار الضياء ـ الكويت.

- **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، ط٢، هجر.
- **الفتاوى البزازية**، محمد بن محمد الكردري (ت٨٢٧هـ)، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر.
- **الفتاوى الحديثية**، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (ت٩٧٤هـ)، طبعة دار الفكر ـ بيروت.
- **فتاوى قاضيخان**، حسن بن منصور (ت٥٩٢هـ) قديمي كتب خانه، كراتشي.
- **فتح القدير**، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، طبعة دار الفكر.
- **القاموس المحيط**، مجد الدين أبو طاهر الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ هـ ـ ٢٠٠٥ م، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.
- **القواعد الصغرى**، عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، تحقيق إياد خالد الطباع، ط١، دار الفكر المعاصر ـ دمشق.
- **الكامل في التاريخ**، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري ابن الأثير (ت٦٣٠هـ)، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط١، دار الكتاب العربي ـ بيروت.
- **الكشاف عن حقائق التنزيل**، للإمام أبي القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، ط٣، دار الكتاب العربي ـ بيروت.
- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام**، لعبد العزيز بن أحمد البزدوي البخاري (ت٧٣٠هـ)، تعليق عبد الله محمود محمد عمر، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت.
- **كشف الظنون**، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة (ت١١٦٧هـ)، تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
- **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، علاء الدين علي بن حسام الدين ابن قاضي خان القادري الشاذلي الهندي البرهانفوري الشهير بالمتقي الهندي (ت٩٧٥هـ)، تحقيق بكري حياني، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

- **المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية**، شمس الدين محمد بن عمر بن أحمد السفيري الشافعي (ت٩٥٦هـ)، تحقيق أحمد فتحي عبد الرحمن، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي - القاهرة.
- **مختار الصحاح**، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت٦٦٦هـ)، تحقيق يوسف الشيخ محمد، ط٥، المكتبة العصرية - بيروت صيدا.
- **مدارس بغداد القديمة**، للسيد ميعاد شرف الدين الكيلاني، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.
- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (ت٧٦٨هـ)، تحقيق خليل المنصور، ط١، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت١٠١٤هـ)، ط١، دار الفكر - بيروت.
- **المسايرة**، محمد بن عبد الواحد بن الهمام (ت٨٦١هـ)، طبعة دار الفتح - عمان.
- **مسند الإمام أحمد**، لإمام أهل السنة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، ط١، مؤسسة الرسالة.
- **مسند البزار**، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (ت٢٩٢هـ)، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله، ط١، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة.
- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، دار الكتب العلمية - بيروت.
- **المصنف**، أبو بكر بن أبي شيبة (٢٣٥هـ)، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط١، مطبعة الرشد - الرياض.
- **المعارف في شرح الصحائف**، لشمس الدين محمد بن أشرف السمرقندي (ت٦٩٠هـ)، تحقيق عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث - مصر.

▪ **معجم الطبراني**، للإمام سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (٣٦٠هـ)، تحقيق محمد شكور، ط١، المكتب الإسلامي دار عمار - بيروت.

▪ **معرفة السنن والآثار**، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، ط١، دار الوفاء المنصورة - القاهرة.

▪ **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (ت٧٦١هـ)، تحقيق د. مازن المبارك، ط٦، دار الفكر - دمشق.

▪ **مفاتيح الغيب**، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت٦٠٦هـ)، ط٣، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

▪ **مفردات غريب القرآن**، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق صفوان عدنان الداودي، ط١، دار القلم - دمشق.

▪ **المفصل**، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد، الزمخشري جار الله (٥٣٨هـ)، تحقيق د. علي بو ملحم، ط١، مكتبة الهلال - بيروت.

▪ **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت٩٠٢هـ)، تحقيق محمد عثمان الخشت، ط١، دار الكتاب العربي - بيروت.

▪ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم ابن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت٣٢٤هـ)، تحقيق نعيم زرزور، ط١، المكتبة العصرية.

▪ **الملل والنحل**، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت٥٨٤هـ)، مؤسسة الحلبي.

▪ **منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر**، لملا علي القاري (ت١٠١٤هـ)، تعليق وهبي سليمان غاوجي، ط١، دار البشائر الإسلامية - بيروت.

▪ **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، ط٢، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

▪ **المواقف**، لعبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت٧٥٦هـ)، عالم الكتب - بيروت.

- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، ط١، دار المعرفة ـ بيروت.
- **النبراس شرح شرح العقائد النسفية**، عبد العزيز بن أحمد الفرهاروي (ت١٢٣٩هـ)، مكتبة رشيدية ـ كويته باكستان.
- **نثر اللآلي شرح بدء الأمالي**، للشيخ إبراهيم التونسي الدقدوسي، طبعة دار البيروتي ـ دمشق.
- **نزهة المجالس ومنتخب النفائس**، عبد الرحمن بن عبد السلام الصفوري (ت٨٩٤هـ)، طبعة القاهرة ـ مصر.
- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية ـ بيروت.
- **نوادر الأصول**، محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي (ت٣٢٠هـ) عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ـ بيروت.
- **الهادي في أصول الدين**، عمر بن محمد الخبازي (ت٦٩١هـ)، تحقيق عادل بيك، طبعة إستنبول.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت.



[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

- [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

- [illegible]

[illegible]

- [illegible]

[illegible]

[illegible]

فهرس الموضوعات

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

